المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين
الملك فهد بن عبد العزيز
رعاه الله

١٤١١هـ - ١٩٩١م
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء التاسع

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة



بسم الله الرحمن الرحيم

رموز الجزء التاسع

س = مخطوطة استانبول

ت = مخطوطة التيمورية (دار الكتب المصرية) .



فصل

كلام ابن أبى موسى فى «شرح الإرشاد» عن المعرفة : هل تدرك بالعقول أم بالسمع ؟

والقائلون بأن المعرفة تحصل بغير العقل يفسّرون كلامهم بمعنى صحيح ، مثل ما ذكره الشريف **أبو على بن أبى موسى**[1] فى شرح « الإرشاد » فى الفقه تصنيفه ، لما شرح عقيدته المختصرة التى ذكرها فى أول « الإرشاد » .

قال لما ذكر التوحيد : « الكلام بعد ذلك : المعرفة هل تُدرك بالعقول أم بالسمع؟ » قال : « فالذى نذهب إليه قول إمامنا : إن معرفة الخالق أنه الله لا تُدرك إلا بالسمع ». قال : « وقد اختلف أصحابنا فى ذلك على طريقين . فقال الأقلّون منهم : إن المعرفة تدرك بالعقول ، مع اتفاقهم معنا أنها لا تدرك بمجرد العقل قبل ورود السمع بها » .

قال : « والدليل على أنها تُدرك بالسمع ، وأنه لا مدخل للعقول فيها قبل ورود السمع بها : أن العقل مخلوق كالحواس الخمس من البصر والسمع والشم واللمس والمذاق . ثم المقسوم منه يتفاضل الخلق فيه . يعلم ذلك كل أحد ضرورة ، فإذا كان كذلك فاللمس لا يُدْرِك به اللامس الأراييح ، والشم لا يدرك به الشامُّ الأصوات » .

ص ١٢٧

قال : « وجملة هذا أن الله لم يجعل/اللمس سبيلا إلى إدراك الأراييح ، ولا الشم سبيلا إلى إدراك المسموعات ، بل جعل كل واحد منها سبيلا لإدراك ما خُصّ به ، وإن كنا نجوّز أن يفعل ذلك ويجعل العلم فى اليد ، والكلام فى الرجل ، والنظر فى اللسان ، لأن الجواهر من جنس

(١) سبقت ترجمته جـ٨ ص ٣٦ .

واحد . وإذا جاز قيام الرؤية ببعضها جاز بجميعها ، ولكن ذلك لا يكون فى الدنيا إلا لنبى ليكون من معجزاته . ودليل تصوره كلام الذراع للنبى صلى الله عليه وسلم[1] .

وفى الآخرة إذا أنطق الله عز وجل الجوارح بقوله : ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[سورة النور : ٢٤] ، ﴿ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِى أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [سورة فصّلت : ٢١] ، وبقوله : ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ [سورة القيامة : ٢٤] » .

قال : « فيجوز أن يجعل الله الظن يوم القيامة فى الوجوه المعذّبة . كذلك العقل لم يجعل الله له سبيلا إلى إدراك السواد والبياض ، ولا إلى إدراك المشام والطعوم ، بل جعل الله له سبيلا إلى التميز بين الموجودات ، وإلى إدراك فهم السمعيات ، والفرق بين الحسن منها والقبيح ، والباطل

---

(١) حديث أكل النبى صلى الله عليه وسلم ذراع شاة مسمومة أهدتها إليه يهودية ورد فى أكثر كتب الصحاح عن عدد من الصحابة ، ولعل ما جاء فى سنن أبى داود من روايات متعددة للحديث هو أوفاها ، وقد نصت بعض هذه الروايات على إخبار الذراع للنبى صلى الله عليه وسلم بأنها مسمومة . انظر : سنن أبى داود ٢٤٢/٤ – ٢٤٥ (كتاب الديات ، باب فيمن سقى رجلا سما أو أطعمه فمات ، أيقاد منه ؟) . وانظر حديث جابر بن عبد الله (ص ٢٤٣) وفيه : . . أسممت هذه الشاة ؟ قالت اليهودية : من أخبرك ؟ قال : أخبرتنى هذه فى يدى ، للذراع . . وأول الحديث : كان جابر بن عبد الله يحدث أن يهودية من أهل خيبر . . وفيه : ثم قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ارفعوا أيديكم . . الحديث . وفى رواية أخرى عن أبى هريرة (ص ٢٤٤) . . فقال (النبى صلى الله عليه وسلم) : ارفعوا أيديكم ، فإنها أخبرتنى أنها مسمومة . وانظر الخبر فى : فتح البارى لابن حجر ٤٩٧/٧ – ٤٩٨ (كتاب المغازى ، باب الشاة التى سُمت للنبى صلى الله عليه وسلم بخيبر) وانظر كلام ابن حجر ؛ سنن الدارمى ٣٢/١ – ٣٤ (المقدمة ، باب ما أكرم النبى صلى الله عليه وسلم من كلام الموتى) ؛ البخارى ١٦٣/٣ (كتاب الهبة وفضلها ، باب قبول الهدية من المشركين) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٧٨/٤ – ٢٧٩ وانظر تعليق المحقق رحمه الله .

منها والصحيح ، فإذا نَظَر إلى المصنوعات التى لا سبيل للخلق إلى مثلها ، ويعجز كل فاعل عنها ، وتحقق بصحة التمييز المركّب فيه - إذا أراد الله هدايته - أن المحدثات لا تصنع نفسها،علم أنها مفتقرة إلى صانع ، غير أنه لا يعرف من هو قبل ورود السمع ، فإذا ورد السمع بأن الصانع هو الله قِبَلَهُ العقل ، ووقع له فهم فى السمع ، وتحقق صحة الخبر ، وعرف الله من ناحية السمع ، لا من ناحية العقل ، لأن العقل بمجرده لا يعلم من الصانع قط ، وأكثر ما فى بابه أن يقع به التمييز ، فيبقى أن يفعل الجمادُ نفسَه ، ويقضى بالشاهد على الغائب ، فأما أن يعرف مَن الصانع فمحال إلا من جهة السمع » .

قال : « والدليل على صحة اعتبارنا أن الله خاطب العقلاء بالاعتبار ، فقال : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الْأَبْصَارِ ﴾[سورة الحشر : ٢] : يعنى البصائر . وقال : ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾[سورة قٓ : ٣٧] : أى عقل . وقال : ﴿ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة صٓ : ٢٩] ، فأمرهم باعتبار ما جعل لهم سبيلا إلى اعتباره دون غيره .

ثم الدليل القاهر هو القاضى بصحة ما ذكرت : أن الله عز وجل حجب عن الخلق - من الملائكة المقرّبين والأنبياء والمرسلين وسائر الخلق أجمعين - معرفة ما هو ، /ولم يجعل لهم طريقا إلى علم مائيته ، ولا سبيل إلى إدراك كيفيته ، جل أن يُدرَك أو يحاط به علما ، وتعالى علوا كبيرا : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ﴾ [سورة طه : ١٠] ، فمنع من إحاطة العلم به ، فلا سبيل لأحد إليه .

ص ١٢٨

وقال : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[سورة الشورى : ١١] ، فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال ، فمنع من الاستدلال عليه بالمثلية ، كما منع الدليل على إدراك كيفيته أو علم ماهيته . فهذا الذى لا سبيل للعقل إلى معرفته ، ولا طريق له إلى علمه .

ثم كلَّف جلَّ اسمه سائر بريّته ، وافترض على جميع المكلَّفين من خليقته علمَ مَنْ هو ، ليعرف الخلق معبودهم ، ويعلموا أمر إلٰههم وخالقهم ، فلما كلّفهم ذلك نصب لهم الدليل عليه سمعاً ، ليتوصلوا به إلى أداء ما افْتَرَضَ عليهم من عبادته ، وعِلْم ما كلّفهم من معرفته ، علماً منه جلَّت عظمته بأنه لا طريق للعقل إلى علم ذلك بحال ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّنِى أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِى ﴾[سورة طه : ١٤] ، وقال : ﴿ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ ﴾ [سورة يونس : ٣] ، وقال : ﴿ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾[سورة الروم : ٤٠] ، وقال : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِى لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِى لَا إِلَٰه إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِى السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [سورة الحشر : ٢٢ – ٢٤] » .

قال : « ولو سألهم قبل أن يسمعوا باسمه عن تأويل من خلقهم ، ما كان لهم طريق إلى علم ذلك ، لأن الأسماء لا تُسمع من جهة العقل » .

قال : « فثبت وتقرر بالدليل الذى لا يحتمل إلا ما ذكرناه : أن الله العظيم لم يُعرف إلا من جهة السمع ، لإحاطة العلم أنه لا طريق للعقل بمجرده إلى معرفة هذه الأسماء ، ولا إلى معرفة المسمَّى ، لو لم يرد السمع بذلك . ومُدَّعى ذلك ومجوِّزه من ناحية العقل يعلم بطلان دعواه ضرورة » .

وتكلم على قصة إبراهيم بكلام ليس هذا موضعه ، إلى أن **قال** : « والمعرفة عندنا موهبة من الله ، وتقع استدلالا لا اضطرارا ، لأنها لو كانت تُعلم بضرورة لاستوى فيها العقلاء » .

إلى أن **قال** : « فثبت أن المعرفة لا تقع إلا من ناحية السمع ، على ما نقول : إن الله لا يخلى خلقه فى وقت من الأوقات ، ولا فى عصر من الأعصار/ممن يعرِّفه إليهم ، فتعرَّف إليهم على ألسنة رسله ، وأرسل الرسل بالدعاء إليه ، والدلالة عليه ، لكيلا تسقط حجج الله . ص ١٢٩

وكان كل نبى يعرِّف أمته معبودهم ، كقول نوح لقومه : ﴿ يَاقَوْمِ إِنِّى لَكُم نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ [سورة نوح : ٣] ، وكقول شعيب : ﴿ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ [سورة الأعراف : ٨٥] .

وكذلك فى قصص غيرهم من الرسل ، كلٌّ منهم يديم الدعوة لقومه ، فإذا قُبِض كان حكم شريعته قائماً فى حال الفترة ، إلى أن ينسخها الله بإرسال نبى آخر ، فيقوم الثانى لأمته فى التعريف والدعوة قيام الماضى لأمته ، فما أخلى الله الخلق من سمع يعرفونه به ، ويستدلون به على ربوبيته ومعرفة أسمائه » .

تعليق ابن تيمية

قلت : فى هذا الكلام قد جعل العلم ثلاثة أنواع : أحدها : هو الذى يُعرَف بالعقل . والثانى : المعرفة التى لا تحصل إلا بالسمع . والثالث : ما لا سبيل إلى معرفته لا بعقل ولا بسمع .

فالأول : المعرفة المطلقة المجملة بأن هذه المحدَثات التى يعجز عنها الخلق لابد لها من صانع . ولكن هذه المعرفة لا تفيد معرفة عينه ولا أسمائه ، فإن المحدَثات إنما تدل على فاعل ما مطلق من حيث الجملة . وكذلك سائر ما يُذكر من البراهين القياسية ، فإنما تدل على أمر مطلق كلى ، إذ كان البرهان المنطقى العقلى لابد فيه من قضية كلية ، والنتيجة موقوفة على جميع المقدمات ، فإذا كان المدلول عليه لم تُعرَف عينه قبل الاستدلال ، لم يدل هذا الدليل إلا على أمر مطلق كلىٍّ .

وإيضاح ذلك أنه إذا استدل بحدوث المحدَثات على أن له محدِثا ، وبإمكان الممكنات على أن هناك واجبا ، فإنه لم يعرف إلا وجود محدِث واجب بنفسه . وهذا معنى كلىٍّ مطلق لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، فلا يكون فى ذلك معرفة عينه ، ولو وُصِف هذا بصفات مطلقة لم يخرجه ذلك عن أن يكون مطلقا كليا .

ثم إنه ضلّ من ضل من الجهمية نفاة الصفات ، من المتفلسفة والمعتزلة والمتصوفة ، حيث أثبتوا وجوداً واجباً قديما ، ثم وصفوه بصفات سلبية توجب امتناع تعيّنه ، وأنه لا يكون إلا مطلقا ،وقد عُلِم أن ما لا يكون إلا مطلقا كليًّا ، لا يوجد إلا فى الأذهان لا فى الأعيان ،/فيكون ما أثبتوه لا وجود له فى الخارج .

ص ١٣٠

ومن المعلوم الفرق بين كون الدليل لم يدل على عينه وبين نفى تعيّنه ،

فإن من سلك النظر الصحيح علم أنه موجود معيّن متميز ، وإن كان دليله لم يدله على عينه ، بخلاف من نفى تعيّنه وجعله مطلقا كليا ، أو قال ما يستلزم ذلك ، فإن هذا معطِّل له فى الحقيقة .

ومثال هذا من علم بالدليل وجود نبيٍّ مرسل أرسله الله إلى خلقه ولم يعلم عينه ، فهذا قد علمه علما مطلقا . وأما من قال : إن هذا النبى إنما يُوجد مطلقا لا معيّنا ، فهذا قد نفى وجوده فى الخارج . فإذا تبين أن القياس العقلى البرهانى لا يفيد إلا معرفة مطلقة كلية ، فمعلوم أن أسماءه لا تُعرف إلا بالسمع ، فبالسمع عُرفت أسماء الله وصفاته التى يوصف بها من الكلام .

ولولا السمع لما سُمِّى ولا ذُكر ولا حُمد ولا مُدح ولا نُعِت ولا وُصِف . فإن كان هذا هو الذى أرادوه بمعرفة عينه ومن هو ، فلا ريب أنه لا يحصل إلا بالسمع ، وإن أراد بذلك معرفة أخرى ، مثل المعرفة بسائر نعوته التى أخبرت بها الرسل ، فهذا أيضا يُعلم بالسمع ، ومنها ما لا يُعلم بمجرد القياس العقلى ، ومنها ما قد تنازع الناس هل يُعلم بالعقل أم لا ؟

وأما معرفة عين المسمَّى الموصوف الذى عُلِم وجوده ، فهذا فى المخلوقات يُعرف بالإحساس ظاهراً أو باطنا : إما بالإحساس بعينه ، أو بالإحساس بخصائصه . فمن علم اسم شخص ونعوته ، أو اسم أرض وحدودها ، فإنه يعرف عينها بالرؤية : إما بمخبر يخبره أن هذا المعنى هو الموصوف المسمَّى ، وإما بأن يرى اختصاص ذلك المعين بتلك الأسماء والصفات .

قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ [سورة البقرة : ١٢٦] . فمن عرف نعوت النبى صلى الله عليه وسلم التى نعت

بها فى الكتب المتقدمة ، ثم رآه ورأى خصائصه ، علم أن هذا هو ذاك ، لعدم الاشتراك فى تلك الصفات .

وهذه المعرفة قد تكون بمشاهدة عينه كالذين شاهدوه ، وقد لا تكون بمشاهدة عينه ، بل بطرق أخرى يُعلم بها أنه هو ، كما يُعلم أن القرآن تُلقِّىَ عنه ، وأنه هاجر من مكة إلى المدينة ومات بها ، وأنه هو المذكور فى الأذان ، وهو الذى يسميه المسلمون محمدا رسول الله ، وهو صاحب/هذه الشريعة التى عليها المسلمون . فهذه الأمور تُعرف بها عينُه من غير مشاهدة .

ص ١٣١

وكذلك قد تُعرف عين خلفائه وأصحابه وغيرهم من الناس ، وتُعرف أقوالهم وأفعالهم وغير ذلك من أحوالهم ، معرفة معيَّنة لا اشتراك فيها مع عدم المعاينة .

لكن قد شوهد آحاد الأناسى وعُلم أن هؤلاء من هذا النوع ، ولكن لم يُشهد ما يشبه النبى صلى الله عليه وسلم وخلفاءه من كل وجه ، وإنما شوهد ما يشبههم من بعض الوجوه .

فهذا القدر المسمَّى يُعلم بمشاهدة نظيره . وأما القدر الفارق ، فلابد أن يشارك غيره فى وصف آخر ، فيُعلم ما بينهما من القدر المشترك أيضا .

فالأمور الغائبة لا يمكن معرفتها ولا التعريف بها إلا بما بينها وبين الأمور الشاهدة من المشابهة . لكن إذا عَرَف أنه لا شركة فى ذلك ، علم أنه واحد معيَّن من علم بعض [صفاته][1] . وإن جوَّز فيه الشركة لم يعلم عين ذاك .

(١) فى الأصل سقطت كلمة « صفاته » والسياق يقتضى إثباتها .

فى الجملة معرفة عين من علم بعض صفاته قد يحصل بالسماع ، وقد يحصل بالعيان ، وقد يحصل بالاستدلال . والعلم بالموصوف قد يُعلَم بطرق متعددة ، فمن عَلِمَ نعت الملك ثم رآه فقد يعلم عينه لما استقر عنده من معرفة صفاته . وقد يَعْلَم ذلك بمن يخبره أن ذلك المسمَّى الموصوف هو هذا المعيَّن .

ولهذا إذا كان فى كتاب الوقف ونحوه حدود عقار وصفاته ، فقد تُعلم الحدود بالمعاينة والاستدلال بأن لا يدل ما يطابق تلك النعوت إلا هى . وقد يُعلم بالخبر والشهادة ما يشهد الشهود بأن الحد المسمّى الموصوف هو هذا المعيّن . وإذا شهد الشهود على مسمًّى منسوب ، وكَتَبَ بذلك حاكم إلى حاكم آخر ، أو شهد شهود فرع على شهود أصل ، فإنه يُعلم عين المسمَّى المنسوب ، كمن شُهد بنسبه ولا يوجد له شريك ، فإن وُجِد له شريك لم تُعلم عينه بالشهادة باسمه ونسبه ، وصار ذلك كالحلية والنعت المشترك ، وهل يُشهد بالتعيين بمجرد الحلية عند الحاجة ؟ فيه نزاع بين الفقهاء .

وكما أن معرفة عين الموصوف تحصل بطرق ، فنفس العلم الأول بصفته المختصة يحصل بطرق . والعلم بالمعينة قد يكون بالمشاهدة/الظاهرة ، وقد يكون بالمشاهدة الباطنة ، وقد لا يكون إلا لمجرد الآثار .

ص ١٣٢

ومما يبين الفرق بين المعيّن والمطلق ، ما ذكره الفقهاء فى باب الأعيان المشاهدة والموصوفة . فإن المبيع قد يكون معيّنا وقد لا يكون . والمعيّن قد يكون مشاهدا ، فهذا يصح بيعه بالإجماع . وقد يكون غائبا ، وفيه ثلاثة أقوال مشهورة للعلماء ، وهى ثلاث روايات عن أحمد : أحدها : أنه لا

يصح بيعه ، كظاهر مذهب الشافعي . والثاني : يصح ، وُصِف أو لم يوصف ، كمذهب أبي حنيفة . والثالث : وهو مذهب مالك والمشهور من مذهب أحمد : أنه يصح بالصفة ، ولا يصح بدونها .

ولو تلف هذا المبيع قبل التمكن من قبضه بآفة سماوية ، انفسخ البيع فيه باتفاق العلماء ، ولم يكن للمشترى المطالبة ببدله ، لأن حقه تعيّن فى عين معيّنة . وأما المبيع المطلق فى الذمة ، فمثل دَيْن السَّلَم . فإنه أسلم فى شيء موصوف مطلق ولم يعيّنه . وهو بمنزلة الثمن المطلق الذى لم يُعيَّن ، وبمنزلة الديون التى ثبتت مطلقة ، كالصداق وبدل القرض والأجرة ونحو ذلك .

ومثله فى الواجبات الشرعية وجوب عين رقبة مطلقة ونحو ذلك . فهنا الواجب أمر مطلق لم يتعين ، بل لمن هو عليه أن يأتى بأى عين من الأعيان إذا حصل به المقصود . ولو أتى بمعين فتلف قبل التمكن من قبضه ، كان للمستحق المطالبة بعين أخرى .

وهكذا قال الفقهاء فى الهَدْى المطلق ، كهَدْيِ التمتع والقِران والهَدْى المعين ، كما لو نذر هَدْياً بعينه ، فإن المعيَّن لو تلف بغير تفريط منه ، لم يكن عليه بَدَلُه . بخلاف ما وجب فى الذمة . فإنه لو عيّنه وتلف كان عليه إبداله .

وكل موجود فى الخارج فهو فى نفسه معيّن . لكن العلم به قد يكون مع العلم بعينه ، وقد لا يكون مع العلم بعينه ، كالمبيع إذا كان مشاهداً فقد عرف المشترى عينه ، وإذا كان غائبا فهو معيّن فى نفسه ، والمشترى لا يعرف عينه ، وإنما يعرف منه أمراً مطلقاً ، سواء كان ذلك المطلق لا يحتمل سواه ، أو يحتمله ويحتمل غيره ، فإنه قد يبيعه العبدَ أو الأرض التى من

صفتها كذا وكذا ، ويصفها بصفات تميزها لا تحتمل دخول غيرها فيها ، وهذا بخلاف المُسلَّم فيه ، فإنه لا يكون معيّنا ، ومتى كان معينا بطل السَّلَم ، كما لو/أسْلَم فى ثمن بستان بعينه ، أو زرع أرضا بعينها ، قبل بُدُوّ الصلاح ، كما جاء فى ذلك حديث مسند عن النبى صلى الله عليه وسلم[1] . ص ١٣٣

إذا تبين هذا فإذا عُرف ثبوت محدِث للحوادث واجب قديم ، وعُلِم انتفاء الشركة فيه بأنه واحد لا شريك له فى الخلق ، أو غير ذلك من خصائصه التى لا يُوصف بها اثنان ، مثل أنه رب العالمين ، وأنه على كل شىء قدير ونحو ذلك — فقد تُعرَف عينه بالعقل — عُرف أنه واحد معيّن فى نفس الأمر لا شركة فيه ، فيَطْلب القلب حينئذ معرفة عينه ، بخلاف ما يمكن الشركة فيه .

وإذا كان كذلك فقد يعترض المعترض على قول من قال : إن عينه لا تُعرَف إلا بالسمع ، ويقول : التعيين حينئذ بما جعل الله فى القلوب من ضرورة المعرفة والقصد والتوجه والإشارة إلى ما فوق السمٰوات ، فإنها مفطورة على أنه ليس فوق العالم غيره .

ولهذا كان منكرو علو الله ومباينته لمخلوقاته من الجهمية الحلولية ، أو النفاة للحلول والمباينة ونحوهم ، إنما يثبتون وجودا مطلقا لا يُعيَّن ولا يُشار

(١) الحديث عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما فى : سنن ابن ماجة ٢/٧٦٧ (كتاب التجارات ، باب إذا أسلم فى نخل بعينه لم يطلع) وفيه . . . قال : إن رجلا أسلم فى حديقة نخل ، فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قبل أن يطلع النخل . فلم يطلع النخل شيئا ذلك العام . فقال المشترى : هو لى حتى يُطلع . وقال البائع : إنما بعتك النخل هذه السنة . فاختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال للبائع : أخذ من نخلك شيئا ؟ قال : لا . قال : فبم تستحل ماله ؟ أردد عليه ما أخذت منه . ولا تسلموا فى نخل حتى يبدُوَ صلاحه .

إليه ، بل يقولون بلا إشارة ولا تعيين . وهؤلاء يثبتون وجودا مطلقا كليًّا ، لا يعينونه لا ببواطنهم ولا بظواهرهم . ولهذا يبقون فى حيرة واضطراب ، تارة يجعلونه حالاً فى المخلوقات لا يختص بشيء ، وتارة يسلبونه هذا وهذا ، ويقولون : الحق لا يُقيَّد ولا يخصص ولا يَقبل الإشارة والتعيين ، ونحو ذلك من العبارات التى مضمونها فى الحقيقة نفى ثبوته فى الخارج ، فإن كل موجود فى الخارج فإنه متعيّن متميّز عن غيره ، مختص بخصائصه التى لا يشركه فيها غيره .

وهذا هو المقيد فى اصطلاحهم ، وهم يظنون أن ما ذكروه ثابت فى الخارج ، لكنهم ضالون فى ذلك . وضلالهم كضلال فى أمور كثيرة لا توجد إلا فى الأذهان ظنوناً ثابتة فى الأعيان . ومن هنا ضل من ضل فى مسألة المعدوم : هل هو شيء أم لا ؟ وفى مسألة الأحوال ، وفى مسألة وجود الموجودات : هل هو ماهيتها الثابتة فى الخارج أو غير ذلك ؟ والكلى الطبيعى : هل هو ثابت فى الخارج أم لا ؟

(س ١٣٤) وجماع أمرهم أنهم جعلوا/الأمور العقلية التى لا تكون ثابتة إلا فى العقل – كالمطلقات الكلية ونحوها – أموراً موجودة ثابتة فى الخارج ، وزعموا أن هذا هو الغيب الذى أخبرت به الرسل ، وذلك ضلال .

فإن الغيب الذى أخبرت به الرسل هو مما يمكن الإحساس به فى الجملة ، ليس مما لا يمكن الإحساس به ، لكن مشاهدته والإحساس به يكون بعد الموت ، وفى الدار الآخرة . وهنالك الحياة وتوابعها من الإحساس والعمل أقوى وأكمل ، فإن الدار الآخرة لهى الحيوان .

فالرسل لم تفرّق بين الغيب والشهادة ، بأن أحدهما معقول والآخر محسوس ، كما ظن ذلك من ظنه من المتفلسفة والجهمية ، ومن شركهم فى بعض ذلك ، وإنما فرّقت بأن أحدهما مشهود الآن ، والآخر غائب عنا لا نشهده الآن ، ولهذا سمَّاه الله تعالى غيبا .

قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾[سورة البقرة : ٣] ، لم يسمِّه معقولا ، وقد بُسط الكلام على هذا فى موضعه .

والمقصود هنا أن ما عُرف وصفه تُعرَف عينه بوجه من وجوه الإحساس ، إما بذاته وإما ببعض خصائصه . والله تعالى يختص بما فوق العالم ، فالعباد يشيرون إلى ذلك ، ويعلمون أن خالق العالم هو الذى فوق العالم ، لا يشركه فى ذلك أحد . وهذا العلم قد يحصل بالفطرة ، وقد يحصل بالاستدلال والقياس ، وقد يحصل بالسمع من الرسل ، كما أخبرت بأن الله فوق العالم .

ولهذا قال فرعون : ﴿ يَا هَامَانُ ابْنِ لِى صَرْحاً لَّعَلِّى أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وإِنِّى لَأَظُنُّهُ كَاذِباً ﴾ [سورة غافر : ٣٦ ، ٣٧] .

ولهذا كان معراج نبينا صلى الله عليه وسلم إلى السماء . وكذلك سائر ما تعرفه القلوب من خصائصه .

وقد يقال : هو تعيين يمكن حصوله بدون السمع . وذلك أن معرفة عينه بالمشاهدة لا تحصل فى الدنيا ، فلم يبق إلا معرفة عينه بغير هذه الطريق ، كما يعرف عينَ الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يشاهده ، بمعرفة ما يعرفه من خصائصه .

وأما القائل : إن عينه لا تُعرف إلا بالسمع ، فقد يقول : إن ما حصل للقلوب من معرفة عينه إنما حصل بالسمع .

والناس متنازعون فى كونه فوق العالم : هل هو من الصفات التى تُعلم بالعقل ؟ كما هو قول أكثر السلف والأئمة ، وهو قول ابن كُلاَّب وابن كَرَّام ، وآخر قولى القاضى أبى يَعْلَى./ أو هو من الصفات السمعية التى لا تُعلَم إلا بالسمع ، كما هو قول كثير من أصحاب الأشعرى . وهو أول قَوْلَى القاضى أبى يَعْلَى وطائفة معه .

ص ١٣٥

فابن أبى موسى وأمثاله قد يقولون بهذا ، ويقولون : لم نعلم ذلك إلا بالسمع . ويقولون : لم نَعلم أنه فوق السماء إلا بالسمع ، لكن كلامه أعم من ذلك .

وكلامهم يصح إذا فُسِّر بأنواع من التعيين التى لم تُعلم إلا بالسمع ، كالصفات الخبرية . أو فُسِّر بأن السمع هو الذى أرشد العقول إلى ما به يُعلم التعيين ، وأنه لولا إرشاد السمع لم يُعلَم ذلك ، أو بأنه أراد بالتعيين معرفة الأسماء والصفات القولية ، التى يوصف الله بها . أو أراد بذلك أن كثيرا من الناس - أو أكثرهم - لا تحصل لهم معرفة شىء من التعيين إلا بالسمع .

وكثير ممن يقول بوجوب النظر وأنه أول الواجبات ، أو أول الواجبات : المعرفة ، يقولون مع ذلك : إن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع ، كما ذكر ذلك أبو الفرج المقدسى [(١)] ، وابنه عبد الوهاب [(٢)] ، وابن

(١) هو أبو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازى . قال ابن أبى يعلى فى ترجمته (طبقات الحنابلة ٢٤٨/٢ - ٢٤٩) : المعروف بالمقدسى وحدد سنة وفاته بأنها سنة ٤٠٦ . ولكن ذكره ابن رجب فى « الذيل على طبقات الحنابلة » ٦٨/١ - ٧٣ وحدد سنة وفاته (ص ٧١) بأنها سنة ٤٨٦ ، ووافقه الزركلى فى الأعلام ٣٢٧/٤. وسبقت ترجمته ٤/٨.

(٢) أبو القاسم عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن على الشيرازى الأصل ، الدمشقى ، المعروف بابن =

درباس ، وغيرهم ، كما قال مَنْ قال قبلهم : إنها لا تحصل إلا بالشرع .

وهؤلاء يريدون بالعقل : الغريزة ولوازمها من العلوم التى تحصل لعامة العقلاء ، وأن ذلك بمجرده لا يوجب المعرفة ، بل لابد من أمر زائد على ذلك . كما قالوا فى استدلالهم : إن المعرفة لو كانت بالعقل ، لكان كل عاقل عارفا ، ولما وُجِد جماعة من العقلاء كفاراً ، دلَّ على أن المعرفة لم تثبت بالعقل .

ألا ترى أن ما يُدرك بالضرورة لا يختلف أرباب النظر فيه ؟ وهذا إنما ينفى المعرفة الإيمانية ، وإلا فعامة العقلاء يقرُّون بالصانع .

وأيضا فهذا ينفى أن تكون المعرفة الإيمانية ضرورية . وهو أيضا يوجب أن الطرق العقلية النظرية لا تفصل موارد النزاع ، ولا يحصل عليها الإجماع . وهو كما قالوا . فإن الطرق القياسية العقلية النظرية ، وإن كان منها ما يفضى إلى العلم ، فهى لا تفصل النزاع بين أهل الأرض . تارة لدقتها وغموضها ، وتارة لأن النفوس قد تُنازِع فى المقدمات الضرورية ، كما ينازع أكثر النظار فى كثير من المقدمات الضرورية .

ولهذا لم يأمر الله عند التنازع إلا بالردّ إلى الكتب المنزلة .

قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا ص ١٣٦

= الحنبلى ، من كتبه « البرهان فى أصول الدين » . قال ابن رجب : « كناه المنذرى وغيره أبا البركات ابن شيخ الإسلام أبى الفرج الزاهد » . توفى عبد الوهاب سنة ٥٣٦ . انظر ترجمته فى : الذيل على طبقات الحنابلة ١/١٩٨ - ٢٠١ ؛ الأعلام ٤/ ٣٣٤ .

فِيهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣] ، فجعل الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الكتاب المنزل من السماء .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [سورة النساء : ٥٩] . فأمر عند التنازع بالرد إلى الله والرسول .

كلام عبد الوهاب بن أبى الفرج المقدسى

ولهذا قال هؤلاء المقررون لكون المعرفة لا تحصل بمجرد العقل ما قاله عبد الوهاب بن أبى الفرج وغيره : « إنا نقول إن المعرفة لو كانت بالعقل ، لوجب أن يكون كل عاقل عارفا بالله تعالى ، مُجْمِعاً على رأى واحد فى التوحيد ، ولما وجدنا جماعة من العقلاء كفَّاراً ، مع صحة عقولهم ودقة نظرهم – دلّ على أن المعرفة لم تحصل بالعقل ، لأن العقل حاسة من جملة الحواس . فالحواس لا تختلف فى محسوساتها ، ألا ترى أن ما يدرك بالنظر من أسود وأحمر وأخضر وأصفر ، وحيوان ، وحجر ، لا يختلف أرباب النظر فيه ؟ فدل على أن معرفة الله حصلت بمعنى غير العقل ، لوجود الاختلاف فى المعرفة ، والاتفاق فيما طريقه العقل والحواس » .

تعليق ابن تيمية

وتسمية هؤلاء للعقل حاسة من الحواس هو مما نازعهم فيه طوائف من أصحابهم وغيرهم ، كأبى الحسن بن الزاغونى وغيره . والنزاع فى ذلك عند التحقيق يرجع إلى اللفظ ، ولذلك قالوا : لو كان العقل علَّة فى معرفة البارى ، لوجب أن تحصل المعرفة بوجوده ، وتعدم بعدمه . كالمنظورات تُدرَك بوجود البصر ، وتعدم معرفتها ونظرها بعدم البصر . وكذلك المسموعات وسائر المحسوسات .

ولما رأينا المسلم يرتد عن الإسلام ، مع وجود عقله الذى كان به قبل الارتداد مؤمنا ، علمنا أن المعرفة حصلت له بغير ذلك . وكذلك نرى المؤمن بالله يذهب عقله ، ويُحكم بجنونه ، وهو باقٍ على المعرفة ، مقرٌّ بالتوحيد ، عارفٌ بالله . وعقلاء كثيرون يكفرون بالله ويشركون به . فدل على أن المعرفة مستفادة بمعنى غير العقل .

وهذا الكلام يقتضى أن مجرد الغريزة ولوازمها لا تستلزم المعرفة الواجبة على العباد . وهذا مما لا ينازع فيه أحد . فإن من يقول : إن المعرفة تحصل بالعقل ، يقول : إن أصل الإقرار بالصانع يحصل بعلوم عقلية ، /ولكن ليس ذلك هو جميع المعرفة الواجبة ، ولا بمجرد ذلك يصير مؤمنا . ص ١٣٧

وهذا العقل هو العقل الذى هو شرط فى الأمر والنهى . وقد يُراد بالعقل ما تحصل به النجاة . كما قال تعالى عن أهل النار : ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة الملك : ١٠] .

وقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ [سورة الفرقان : ٤٤] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة يوسف : ٢] .

وقال : وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ ﴾ [سورة العنكبوت : ٤٣] ، وأمثال ذلك فى القرآن .

واحتجوا على أن المعرفة لا تحصل بمجرد العقل ، بقوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلاَ أَبْصَارُهُمْ

وَلاَ أَفْئِدَتُهُم مِّنْ شَىْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾[سورة الأحقاف : ٢٦] .

وهذه الآية وأمثالها تدل على أن السمع والأبصار والأفئدة لا تنفع صاحبها مع جحده بآيات الله . فتبين أن العقل الذى هو مناط التكليف لا يحصل بمجرده الإيمان النافع ، والمعرفة المنجية من عذاب الله . وهذا العقل شرط فى العلم والتكليف لا موجب له .

احتجوا أيضا بما ذكروه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : تعلّموا العلم ، فإن تعليمه لله خشية ، وطلبه عباده ، ومدارسته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة ، به يُعرَف اللهُ ويُعبَد ، وبه يُمجَّد الله ويُوحَّد . هو إمام العمل ، والعمل تابعه . يرفع الله بالعلم أقواما فيجعلهم للناس قادة وأئمة يقتدى بهم ، وينْتَهى إلى رأيهم[1] .

---

(١) الحديث ذكره الغزالى عن معاذ بن جبل فى : « إحياء علوم الدين » جـ ١ ص ٢٠ ، وقال عنه الحافظ العراقى فى تعليقه : « حديث معاذ ... الحديث بطوله : أبو الشيخ وابن حبان فى كتاب الثواب ، وابن عبد البر ، وقال : ليس له إسناد قوى » . وقال ابن عبد البر فى «جامع بيان العلم وفضله » جـ ١ ص ٥٥ : « هكذا حدثنيه أبو عبد الله عبيد بن محمد رحمه الله مرفوعا بالإسناد المذكور ، وهو حديث حسن جدا ، ولكن ليس له إسناد قوى . ورويناه من طرق شتى موقوفا ، منها : ما حدثنيه أبو عبد الرحمن بن يحيى ، نا أحمد بن مطرف وسعيد بن عثمان الأعناق ، وعبد الله بن محمد بن خالد ، نا على بن معبد ، قال : حدثنى موسى ، قال : سمعت هاشم بن مخلد ، قال : سمعت أبا عصمة نوح بن أبى مريم يحدّث عن رجاء بن حيوة ، عن معاذ بن جبل ، قال : تعلموا العلم ، فإن تعلّمه لله خشية . . . وذكر الحديث بحاله سواء موقوفا على معاذ . وقال السيوطى فى « الجامع الكبير » : تعلموا العلم ، فإن تعليمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكراته تسبيح ، والبحث عنه جهاد . الخطيب فى المتفق والمفترق عن معاذ . وفيه كنانة بن جبلة . قال ابن معين : كذاب ، وقال أبو حاتم : محلهُ الصدق ، وقال السعدى : ضعيف جدا ، ورواه الديلمى وزاد : تعليمه لمن لا يعلمه صدقة ، وبذله لأهله قربة لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والأنيس فى الوحشة ، والصاحب فى الوحدة ، والمحدّث فى الخلوة ، والدليل على السرّاء والضرّاء ، والسلاح على الأعداء ، والدِّين عند الأخلاّء ، والقرب عند الغرباء ، يرفع الله به أقواما فيجعلهم فى الخير قادة . ورواه ابن لال وأبو نعيم عن معاذ موقوفا .

قالوا : فوجه الدليل قوله : « به يُعرف اللهُ ويُعبَدُ » . وهذا الكلام معروف عن معاذ بن جبل رضى الله عنه ، رووه عنه بالأسانيد المعروفة . وهو كلام حسن ، ولكن روايته مرفوعا فيه نظر . وفيه : أن الله يُعرَف ويُعَبد بالعلم ، لا بمجرد الغريزة العقلية . وهذا صحيح لا ينازع فيه من يتصور ما يقول .

ومن يقول:إن المعرفة تحصل بالعقل ، يقول : إنما تحصل بعلوم عقلية ، أى يمكن معرفة صحتها بنظر العقل ، لا يقول : إن نفس العقل – الذى هو الغريزة ولوازمها – يوجب حصول المعرفة والعبادة .

وقد تنازع كثير من الناس فى مسمَّى العلم والعقل ، أيهما أشرف ؟ وأكثر ذلك منازعات لفظية . فإن العقل قد يُراد به : الغريزة ، وقد يُراد به :/علم يحصل بالغريزة . وقد يُراد به : عمل بالعلم. ص ١٣٨

فإذا أريد به علم كان أحدهما من جنس الآخر . لكن قد يُراد بالعلم : الكلام المأثور عن المعصوم . فإنه قد ثبت أنه علم ، لقوله : ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ [سورة آل عمران : ٦١] . وأمثاله .

ويراد بالعقل : الغريزة . فهنا يكون أحدهما غير الآخر . ولا ريب أن مسمَّى العلم بهذا الاعتبار أشرف من مُسمَّى العقل . فإن مُسمَّى العلم هنا كلام الله تعالى ، وكلام الله أشرف من الغريزة التى يشترك فيها المسلم والكافر .

وأيضا فقد تُسمَّى العلوم المسموعة عقلا ، كما قيل :

رأيت العقْلَ عقلين[١] فمطْبُوعٌ[٢] ومسْمُوعُ
فلا ينْفَعُ مسْمُوعٌ إذا لم يَكُ[٣] مَطْبُوعُ
كَمَا لا تَنْفعُ العيْنُ وضوْءُ الشمسِ مَمْنُوعُ[٤]

وأما العمل بالعلم ، وهو جلب ما ينفع الإنسان ، ودفع ما يضره ، بالنظر فى العواقب ، فهذا هو الأغلب على مسمَّى العقل فى كلام السلف والأئمة ، كالآثار المروية فى فضائل العقل .

ومنه الحديث المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن كان مرسَلاً : إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات[٥] .

وبهذا الاعتبار فالعقل يتضمن العلم ، والعلم جزء مُسمَّاه . ومعلوم أن مجموع العلم والعمل به أفضل من العلم الذى لا يُعمل به .

وهذا كما قال غير واحد من السلف فى مُسمَّى الحكمة ، كما قال مالك ابن أنس : « الحكمة معرفة الدين والعمل به »[٦] . وكذلك قال الفضيل بن

(١) فى الأصل : العقل عقلان ، وهو خطأ من ناحية وزن الشعر ، وهو من بحر الهزج . وقد أورد الغزالى هذه الأبيات فى « إحياء علوم الدين » ١/١٤٦ ونسبها إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وما أثبته هو الذى فى « الإحياء » وبه يستقيم وزن الشعر .

(٢) فى الأصل : عقل مطبوع ، وهو خطأ . والمثبت هو الذى فى « الإحياء » .

(٣) فى الأصل : يكن . وما أثبته يستقيم به وزن الشعر ، وهو الموجود فى « الإحياء » .

(٤) جاء البيت فى « الإحياء » هكذا

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

(٥) ورد هذا الحديث المرسل من قبل ٢/١٠٥ وذكرت هناك أننى لم أجده ، وأعدت البحث عنه طويلا ولكنى لم أجده .

(٦) ذكر الطبرى فى تفسيره (ط . المعارف) ١/٨٧ : « وقال بعضهم : الحكمة هى المعرفة بالدين والفقه فيه . . . قلت لمالك : ما الحكمة ؟ قال : المعرفة بالدين والفقه فى الدين والاتباع له » .

عياض ، وابن قتيبة ، وغير واحد من السلف . قال الشاعر :

وَكيفَ يَصِحُّ أن تُدْعَى حَكِيماً ، وأنتَ لِكُلِّ مَا تَهْوَى رَكُوبُ[١]

وقال آخر :

ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَانْهَهَا عن غَيِّها فإذا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمُ[٢]

وهذا المعنى موجود فى سائر الألسنة ، لكن لكل أمة حكمة بحسبها ، كما أن لكل أمّة دينا[٣] . فاليونان لهم ما يسمونه حكمة ، وكذلك الهند.وأما حكمة أهل الملل فهى أجلّ من ذلك .

ومما احتج به هؤلاء أنهم قالوا : لا يُدرَك بالعقل إلا ما يكنفه العقل ويحيط به علما . والبارى سبحانه وتعالى لا تدركه العقول ولا تحيط به . لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] وقوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ﴾ [سورة طه : ١١٠] .

قال ذو النون المصرى : « العقل عاجز / ولا يدل إلا على عاجز ، فأما الربوبية فلا سبيل إلى كيفية إدراكها بالعقول ، ليس هو إلا الرضا والتسليم والإيمان والتصديق » . لكن هذا الكلام وما يشبهه إنما يقتضى أن معرفة كنهه وحقيقته لا تدركه العقول . وهذا هو الصحيح الذى عليه جماهير العلماء ، وإنما نازع فى ذلك طوائف من متكلمى المعتزلة ومن وافقهم . ص ١٣٩

ولهذا كان السلف والأئمة يذكرون أنهم لا يعرفون كيفية صفاته . كقولهم : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول » . وهذا الكيف المجهول هو

---

(١) البيت من بحر الوافر.

(٢) البيت من بحر الكامل ، وقائله أبو الأسود الدؤلى.

(٣) فى الأصل : دين ، وهو خطأ .

التأويل الذى لا يعلمه إلا الله . وهذا هو النوع الثالث من العلم الذى ذكر ابن أبى موسى أن الله انفرد به .

وقد قال ابن عباس :« التفسير أربعة أوجه : تفسير تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يُعذَر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله : من ادّعى علمه فهو كاذب » . وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هـذا الموضع ، وبُيِّن أن لفظ التأويل لفظ مشترك بحسب الاصطلاحات : بين صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح ، وبين تفسير اللفظ وبيان معناه ، وبين الحقيقة التى هى نفس ما هو عليه فى الخارج ، وأن التأويل بالمعنى الثانى كان السلف يعلمونه ويتكلمون به ، وبالمعنى الثالث انفرد الله به ، وأما بالمعنى الأول فهو كتحريفات الجهمية التى أنكرها السلف وذموها

ومما احتج به هؤلاء : القدر ، وأن العلم والإيمان يحصل للعبد بفضل الله ورحمته .

تابع كلام عبد الوهاب بن أبى الفرج المقدسى وتعليق ابن تيمية عليه

قال عبد الوهاب : « وأيضا فإن الله قال فى حق المؤمنين : ﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾ [سورة المجادلة : ٥٨] ، فاعلم أن الإيمان من تَفَضُّله ، وكَتْبَه فى القلوب . فأى عمل للعقل بعد ذلك ؟ وإنما العقل بمنزلة القارىء للمكتوب ، فإن كان فى القلب شىء مكتوب قرأه العقل ، كالمسطور يدركه النظر . وإذا لم يكن فى القلوب شىء مكتوب لم يفد العقل فائدة » . **قال** : « ثم نقول : هل نال الأنبياء النبوة بعقولهم ؟ أم باصطفاء الله لهم وإرساله إليهم الملائكة ؟ فإن قال : بعقولهم . فقد أكذبه الله تعالى بقوله : ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ﴾ [سورة

الحج : ٧٥] ، وإذا ثبت أن العقل لم يفد الرسالة والنبوة ، وإنما ذلك / اختصاص من الله لهم ، كذلك معرفة الله والإيمان به ليس للعقل فى ذلك شىء . وإنما العقل شرط فى التكليف والخطاب بالشرع ، كالحياة والوجود » .

ص ١٤٠

قال والده أبو الفرج : قال بعض أصحابنا : عُرِف بنور الهداية . وقال غيره : عرَّفنا نفسه بتعرُّفه ، والجميع واحد .

قال : « وقد رُوى ذلك عن جماعة من السلف الصالح ، فسئل بعضهم : أعرفت الله بمحمد أم عرفت الله به ؟ فقال : عرفت الله به ، وعرفت محمداً بالله ، ولو عرفت الله بمحمد لكانت المِنَّة لمحمد دون الله » .

قلت : هذه الطريقة تصلح أن تكون ردًّا على القدرية من المعتزلة ونحوهم ، الذين يقولون : إن ما يحصل باختيار العبد من علم وعمل فإنه هو الذى أحدثه بدون معونة من الله له ، ولا هدى يسَّره له خصَّه به دون الكافر . بل يجعلون المؤمن والكافر سواء فيما فعل الله بهما من أسباب الهداية ، حيث أرسل الرسول إليهما جميعا ، وخلق لكل منهما استطاعة يتمكن بها من الإيمان ، وأزاح علَّة كلٍّ منهما .

بل يقولون : إنه يجب عليه أن يفعل بكل منهما من اللطف الذى يؤمن به اختياراً كل ما يقدر عليه ، فيفعل به الأصلح فى دينه ، وأنه ليس فى المقدور مما يؤمن به اختيار شىء ، ولكن المؤمنون – كأبى بكر وعلى – آمنا بأنفسهما ، والكفّار – كأبى لهب وأبى جهل – كفرا بأنفسهما ، من غير أن يختص الله المؤمن بأسباب تقتضى إيمانه . ولهذا قال لهم الناس : إذا كان الأمر كذلك ، وهما مستويان فى أسباب الإيمان ، فلم اختص أحدهما

بوجود الإيمان منه دون الآخر؟ وإذا قالوا بمشيئته وقدرته ، قالوا لهم : إن كان للكافر مثل ذلك بطل الاختصاص ، وإن لم يكن له مثل ذلك كان المؤمن مخصوصاً بأسباب من الهداية لم يحصل مثلها للكافر.

وأيضا فإن الله يُسأل الهُدى إلى الصراط المستقيم فى كل صلاة ، والهدى المشترك بين المؤمن والكافر قد فعله ، بل يجب عنده عليه فعله ، فما المطلوب بالدعاء بعد ذلك؟

وأيضا فإن الله تعالى قال : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ [سورة الحجرات : ٧]. الآية ، فبين أنه حبب الإيمان إلى المؤمنين وزيّنه فى قلوبهم ، وكرّه إليهم الكفر والفسوق والعصيان .

والقدرية من المعتزلة والشيعة تتأوّل ذلك بأنه حبّب الإيمان إلى كل مكلف وزيّنه/بما أظهره من دلائل حسنه ، وكرّه الكفر بما أظهره من دلائل قبحه . ص ١٤١

فيقال لهم : أول الآية وآخرها خطاب للمؤمنين ، بقوله : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ﴾ [سورة الحجرات : ٧] وقال فى آخرها : ﴿ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ فبيّن أن الذين حبّب إليهم الإيمان وكرّه إليهم الكفر هم الراشدون ، والكفار ليسوا براشدين ، ولو كان قد فعل بالكفّار كما فعل بهم ، لم يصح أن يمتنّ عليهم بما يُشعر اختصاصهم به .

كما قال فى أثناء السورة : ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [سورة الحجرات : ١٧] . فلو كان المراد بالهداية الهداية التى يشترك فيها المؤمن والكافر ، لم يقل : إن كنتم صادقين . فإن تلك حاصلة سواء كانوا صادقين فى قولهم أُمناء ، أو لم يكونوا صادقين .

وهذا كقوله : ﴿ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣] ، وأمثال ذلك مما يبين اختصاص المؤمنين بهدًى ليس للكفار .

كقوله : ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً ﴾ [سورة الأنعام : ١٢٥] .

وقوله : ﴿ فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ [سورة الأعراف : ٣٠] .

وقوله : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [سورة الشورى : ٥٢] ، ومثل هذا فى القرآن كثير ، وليس هذا موضع بسط هذه المسألة ، ولكن المقصود التنبيه على المأخذ .

فالمعتزلة يقولون : إن ما يحصل بكسب العبد واختياره من المعرفة ليس مما جعله الله فى قلبه . ويقولون : إن المعرفة الواجبة لا تكون مما يقذفها الله فى قلب العبد ، لأن الواجب لا يكون إلا مقدورا للعبد . ومقدورات العباد عندهم لا يفعلها الله ولا يحدثها ، ولا له عليها قدرة . وقد يقولون : إنه لا يستحق الثواب إلا على مقدوره .

ولهذا يقول من يقول منهم : إنه يمتنع أن تكون ضرورية ، لأنه حينئذ لا يستحق عليها الثواب . لكن هنا هم متنازعون فيه ، لإمكان أن يكون الثواب على ما سوى ذلك ، كما أن الحياة والقدرة على النظر والعلوم الضرورية هى من خلق الله عندهم ، ولا ثواب فيها ولا أجر لها[1] .

ولهذا جوَّز أهل الإثبات أن تقع المعارف النظرية ضرورية / وبالعكس ، ولأن ذلك لا ينافى ما وعد الله به من الثواب عندهم ، بل يجوز عندهم أن يجعل الله فى قلب العبد من معرفته ومحبته ما يحصل بغير كسبه ، ويثيبه عليه أعظم الثواب .

ص ١٤٢

فالذين احتجوا من أهل السنة على أن المعرفة والإيمان تحصل للعبد بفضل الله ورحمته وهدايته وتعريفه ،ونحو ذلك من العبارات ، يتضمن قولهم إبطال قول هؤلاء القدرية .

وهذا صحيح ، لكن ليس فى ذلك ما يقتضى أن المعرفة لا يمكن أن تحصل بنظر العقل ، كما أنه ليس فى ذلك ما يقتضى أنها لا تحصل بتعليم الرسول والعلماء والمؤمنين ودعائهم وبيانهم واستدلالهم . بل من المعلوم أن العلم يحصل فى قلب العبد تارة بما يسمعه من الناس من البيان والتعليم : إما إرشاداً إلى الدليل العقلى ، وإما إخباراً بالحق الواقع .

وتحصل تارة بما يقذفه فى قلبه من النظر والاعتبار والاستدلال الذى ينعقد فى قلبه ، كما يحصل تارة بكسبه واستدلاله .

ويحصل تارة بما يضطره الله إليه من العلم من غير اكتساب منه ، وإن

---

(١) عبارة « ولا أجر لها » غير واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها .

كان العلم الذى حصل باكتسابه ونظره هو مضطر إليه فى آخر الأمر. فلا يمكن العالم العارف ، بعد حصول المعرفة فى قلبه بدليل أو غير دليل ، أن يدفع ذلك عن قلبه ، اللهم إلا بأن يسعى فيما يوجب نسيانه وغفلته عن ذلك العلم. وقد لا يمكنه تحصيل الغفلة والنسيان.

وذلك أن ما كتبه الله فى قلوب المؤمنين من الإيمان ، سواء حصل بسبب من العبد ، كنظره واستدلاله ، أو بسبب من غيره ، أو بدون ذلك ، هو والأسباب التى بها حصل بقضاء الله وقدره ، وهى من نعمة الله على عبده ، فإن الله هو الذى منّ بالأسباب والمسببات. فمن ظن أن المعرفة والإيمان يحصل بمجرد عقله ونظره واستدلاله — كما تقوله القدرية — كان ضالاً. وهذا هو الذى أبطله هؤلاء.

وقولهم : إن العقل شرط فى التكليف والخطاب كالوجود والحياة ، كلام صحيح. والشرط له مدخل فى حصول المشروط به ، كما للحياة مدخل فى الأمور المشروطة بها.

والعقل قد يُراد به الغريزة ، وقد يراد به نوع من العلم ونوع من العمل. وكل هذه الأمور هى من الأمور المعِينة على حصول الإيمان. ولهذا يتفاضل الناس فى الإيمان بحسب تفاضلهم فى ذلك.

وأهل السنة لا ينكرون وجود ما خلقه الله من الأسباب / ولا يجعلونها مستقلة بالآثار ، بل يعلمون أنه ما من سبب مخلوق إلا وحكمه متوقف على سبب آخر ، وله موانع تمنع حكمه ، كما أن الشمس سبب فى الشعاع ، وذلك موقوف على حصول الجسم القابل له ، وله مانع كالسحاب والسقف. ص ١٤٣

والله خالق الأسباب كلها ، ودافع الموانع . ولهذا كان النبى صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته : « « مَن يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ ، ومن يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَه »[1] .

كما قال تعالى : « ﴿ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِداً ﴾ [سورة الكهف : ١٧] . وقال تعالى : ﴿ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٨] . وقال تعالى : ﴿ وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِهِ ﴾ [سورة الإسراء : ٩٧] .

ولهذا كان مذهب أهل السنة أن ما يحصل بالقلب من العلم ، وإن كان بكسب العبد ونظره واستدلاله واستماعه ونحو ذلك ، فإن الله تعالى هو الذى أثبت ذلك العلم فى قلبه ، وهو حاصل فى قلبه بفضل الله وإحسانه وفعله .

والقدرية لا يجعلونه من فعل الله ، بل يقولون : هو متولد عن نظره ، كتولد الشبع عن الأكل ، والريّ عن الشرب ، والجُرح عن الجَرح ، فيجعلون هذه الأمور المتولدات عن الأسباب المباشرة من فعل العبد فقط ، كما يقولون فى الأمور المباشرة .

---

(١) الحديث عن جابر وابن عباس رضى الله عنهم فى موضعين فى : مسلم ٢ /٥٩٣ (كتاب الجمعة ، باب تخفيف الصلاة والخطبة) ؛ سنن أبى داود ٢ /٣٢١ (كتاب النكاح ، باب فى خطبة النكاح) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة) ٢ /٣٨٥ (كتاب النكاح ، باب ما جاء فى خطبة النكاح) ؛ سنن النسائى ٦ /٧٣ (كتاب النكاح ، باب ما يستحب من الكلام عند النكاح) سنن الدارمى ٢ /١٤٢ (كتاب النكاح ، باب فى خطبة النكاح) ؛ المسند (ط . المعارف) ٤ /٢٦٤ ، ٥ /٩٤ .

وقد عارضهم من ناقضهم من متكلمة الإثبات ، فلم يجعل للعبد فعلاً ولا أثراً فى هذه المتولدات ، بل جعلها من مخلوقات الله التى لا تدخل تحت مقدور العباد ولا فعلهم ، ولم يجعل للعبد فعلا إلا ما كان فى محل قدرته ، وهو ما قام ببدنه ، دون ما خرج عن ذلك .

والقول الوسط أن هذه الأمور التى يُقال لها المتولدات حاصلة بسبب فعل العبد وبالأسباب الأخرى التى يخلقها الله . فالشبع يحصل بأكل العبد وابتلاعه ، وبما جعله الله فى الإنسان وفى الغذاء من القوى المعينة على حصول الشبع .

وكذلك الزهوق[1] حاصل بفعل العبد وبما جعله فى المحل من قبول الانقطاع ، وهو سبحانه خالق للأثر المتولد عن هذين السببين ، اللذين أحدهما فعل العبد ، وهو خالق للسببين جميعا .

ص ١٤٤

ولهذا كان العبد مثابا / على المتولدات ، والله تعالى يكتب له بها عملاً ، وقد ذكر الأفعال المباشرة والمتولِّدة فى آيتين فى القرآن .

قال تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [سورة التوبة : ١٢٠] ، فهذه الأمور كلها هى مما يسمونه متولِّدا ، فإن العطش والتعب والجوع هو من المتولِّدات ، وكذلك غير الكافر[2] .

---

(١) فى « لسان العرب » مادة « زهق » : « زَهَقَ الشيء يزهق زُهوقا فهو زاهق وزَهوق : بطَل وهلك واضمحل . . . وزَهَقَت نفسه تزهق زُهُوقا وزَهِقَت ، لغتان : خرجت » والمقصود زهوق النفس بالذبح ونحوه .

(٢) غير الكافر : كذا فى الأصل ، ولعل الصواب : غيظ الكافر .

وكذلك ما يحصل فيهم من هزيمة ونقص نفوس وأموال وغير ذلك . ثم قال تعالى : ﴿ وَلاَ يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ ﴾[سورة التوبة : ١٢١][1] . فالإنفاق وقطع الوادى عمل مباشر فقال فيه : ﴿ إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ ﴾ولم يقل : به عمل صالح[2] .

وأما الجوع والعطش والنصب وغيظ الكفار وما ينال منهم فهو من المتولدات ، فقال فيه : ﴿ إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [سورة التوبة : ١٢٠] ، فدلَّ ذلك على أن عملهم سبب فى حصول ذلك ، وإلا فلا يكتب للإنسان عمل بدون سبب من عمله ، بل تُكْتَب الآثار لأنها من أثر عمله .

قال تعالى : ﴿ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ﴾[سورة يٓس : ١٢] .

وقال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم يُنتَفع به ، أو ولد صالح يدعو له »[3] .

وقال فى الحديث الصحيح : « من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتّبعه من غير أن ينقص من أجورهم شيئا ، ومن دعا إلى

---

(١) تمام الآية : ﴿ إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون ﴾ .

(٢) يشير ابن تيمية بذلك إلى الآية التى قبلها وهى : ﴿ولا يطأون موطأً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح ﴾[سورة التوبة : ١٢٠] .

(٣) الحديث عن أبى هُريرة رضى الله عنه فى : مسلم ٣/١٢٥٥ (كتاب الوصية ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته) ؛ سنن أبى داود ٣/١٥٩ (كتاب الوصايا ، باب ماجاء فى الصدقة عن الميت) سنن الترمذى (ط . المدينة) ٢/٤١٨ (كتاب الأحكام باب ما جاء فى الوقف) ؛ سنن النسائى ٦/٢١٠ (كتاب الوصايا ، باب فضل الصدقة عن الميت) ؛ سنن ابن ماجه ١/٨٨ (المقدمة ؛ باب ثواب معلم الناس الخير) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٢/٣٧٢ .

ضلالة كان عليه من الوزر مثل أوزار من اتّبعه من غير أن ينقص من أوزارهم شيئا »[١] .

ولهذا كانت هذه التي يسمونها المتولدات يُؤمر بها تارة ويُنهى عنها أخرى . كما قال تعالى : ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾[سورة التوبة : ٥] .

وقال تعالى : ﴿ إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ ﴾[سورة محمد : ٧] .

وقال : ﴿ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ ﴾ [سورة الأنفال : ٧٢] . وقال تعالى : ﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴾ [سورة التوبة : ١٤] .

فأخبر أنه هو المعذِّب بأيدى المؤمنين ، فهذا مبسوط فى موضع آخر .

والمقصود هنا أن القدرية لما كانت تزعم أن ما يحصل من الإيمان فى القلب ليس من فعل الله ، بل هو من فعل العبد فقط ، وأنه خارج عن مقدور الله وعن ما منَّ الله به على العبد – كان ما ذُكر ردًّا عليهم .

وأما من أقرَّ بأن ذلك كله من فضل الله وإحسانه ، وجعل ما يحصل بالنظر والاستدلال من فضل الله وإحسانه ، فلا حجة عليه إذا / قال إنه بنظر العقل واستدلاله قد يهدى الله العبد ويجعل فى قلبه علماً نافعا . ص ١٤٥

وقد تنازع أهل الإثبات فى اقتضاء النظر الصحيح للعلم : هل هو

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : مسلم ٤/٢٠٦٠ (كتاب العلم ، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة) ؛ سنن أبى داود ٤/٢٨١ – ٢٨٢ (كتاب السنة ، باب لزوم السنة) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة) ٥/١٤٩ (كتاب العلم ، باب فى من دعا إلى هدى فاتبع أو إلى ضلالة) ؛ سنن ابن ماجه ١/٧٥ (المقدمة ، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة) ، المسند (ط . الحلبى) ٢/٣٩٧ .

بطريق التضمن الذى يمتنع الفكاكة عنه عقلا ؟ أو بطريق إجراء الله العادة التى يمكن نقضها ؟ وبكل حال فالعبد مفتقر إلى الله فى أن يهديه ويلهمه رشده . وإذا حصل له علم بدليل عقلى ، فهو مفتقر إلى الله فى أن يُحدث فى قلبه تصور مقدمات ذلك الدليل ويجمعها فى قلبه ، ثم يُحدِث العلم الذى حصل بها .

وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدِّهم نظراً ويعميه عن أظهر الأشياء ، وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظرا ويهديه لما اختُلف فيه من الحق بإذنه ، فلا حول ولا قوة إلا به .

فمن اتّكل على نظره واستدلاله ، أو عقله ومعرفته ، خُذِل . ولهذا كان النبى صلى الله عليه وسلم فى الأحاديث الصحيحة كثيرا ما يقول : « يا مُقلِّب القلوب ثبِّت قلبى على دينك »[1] ويقول فى يمينه : « لا ومُقلِّب القلوب »[2] . ويقول : « والذى نفسى بيده »[3] ويقول : « ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمٰن ، إن شاء أن يقيمه أقامه ، وإن شاء أن يزيغه أزاغه »[4]

(١) الحديث عن أنس وأم سلمة فى : سنن الترمذى (ط . المدينة) ٣/٣٠٤ (كتاب القدر ، باب ما جاء أن القلوب بين أصبعى الرحمن) ؛ سنن ابن ماجة ٢/١٢٦٠ (كتاب الدعاء ، باب دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٤/١٨٢ ، ٦/٩١ ، ٢٩٤ ، ٣٠٢ .

(٢) الحديث عن ابن عمر فى : البخارى ٨/١٢٨ ١٢٩ (كتاب الأيمان ، باب كيف كانت يمين النبى صلى الله عليه وسلم) ، ٩/١١٨ (كتاب التوحيد ، باب مقلب القلوب) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣/٤٨ (كتاب النذور ، باب كيف كان يمين النبى صلى الله عليه وسلم) ؛ سنن النسائى ٧/٣ (كتاب الأيمان والنذور باب الحلف بمصرف القلوب) فى موضعين ؛ سنن ابن ماجة ١/٦٧٦ (كتاب الكفارات ، باب يمين رسول الله صلى الله عليه وسلم التى كان يحلف بها) ؛ سنن الدارمى ٢/١٨٧ (كتاب النذور والأيمان ، باب بأى أسماء الله حلفت لزمك) ، الموطأ ٢/٤٨٠ كتاب النذور والأيمان ، باب جامع الأيمان) ؛ المسند (ط . المعارف) ٧/١٧/٢١٥ .

(٣) سبق ورود الحديث فى جـ ٣ ص ٣١٣ ت ٢ .

(٤) سبق ورود الحديث فى جـ٣ ص٣١٢ ت ٤ .

وكان إذا قام من الليل يقول : « اللهم ربّ جبريل وميكائيل وإسرافيل ، فاطر السموات والأرض ، عالم الغيب ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدنى لما اختُلف فيه من الحق بإذنك ، إنك تهدى من تشاء إلى صراط مستقيم[1] » . وكان يقول هو وأصحابه فى ارتجازهم :

اللهم لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدَّقنا ولا صلَّينا
فأنزِلنْ سكينةً علينا وثبت الأقدام إن لاقينا[2]

وهذا فى العلم كالإرادات فى الأعمال ، فإن العبد مفتقر إلى الله فى أن يحبّب إليه الإيمان ويبغّض إليه الكفر ، وإلا فقد يعلم الحق وهو لا يحبه ولا يريده ، فيكون من المعاندين الجاحدين .

قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا ﴾ [سورة النمل : ١٤] .

وقال : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ [سورة البقرة : ١٤٦] ، فكما أن الإنسان فيما يكتسبه من الأعمال مفتقر إلى الله محتاج إلى معونته ، فإنه لا حول ولا قوة إلا به ، كذلك فيما يكتسبه من العلوم ، ومع هذا فليس / لأحد حجة على الله فى أن يدع ما أُمر به من الأسباب التى يحصل بها العلم النافع والعمل الصالح . ولكن الشأن فى

ص ١٤٦

(١) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : صحيح مسلم ١/٥٣٤ (كتاب صلاة المسافرين ، باب الدعاء فى صلاة الليل وقيامه) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة) ٥/١٤٩ (كتاب الدعوات ، باب ما جاء فى الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل) ؛ سنن ابن ماجة ١/٤٣١ — ٤٣٢ (كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء فى الدعاء إذا قام الرجل من الليل) .

(٢) سبق الكلام على هذا الحديث فى جـ٨ ص ٥٢١ .

تعيين الأسباب ، فيُذم من المعتزلة أنهم أحدثوا طرقا زعموا أن معرفة الله لا تحصل إلا بها ، وزعموا أن المعرفة تجب بها بفعل العبد لا بفعل الله .

ومن الناس من قد يوافقهم على إحدى البدعتين دون الأخرى . وكثير من الناس قد اختلف كلامه فى هذا الأصل ، تارة يقول : إن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ، ويجعل أول الواجبات النظر أو المعرفة الحاصلة به ، وقد يعيّن طريق النظر ، كما فعل ذلك القاضى أبو يَعْلَى فى « المعتمد » موافقة للقاضى أبى بكر وأمثاله من الموافقين فى هذا الأصل للمعتزلة ، وكما فعل ابن عقيل وابن الزاغونى وغيرهم .

ومن توابع ذلك أن النظر المفيد للعلم لا يكون إلا نظراً فى دليل . والنظر الذى يوجبونه يكون نظرا فيما يعلم الناظر أنه دليل ، لأنه لو علم قبل النظر أنه دليل لعلم ثبوت المدلول ، وإذا كان عالما به لم يحتج إلى الاستدلال عليه ، فيوجبون سلوك طريق لا يعلم السالك أنها طريق .

كلام أبى يعلى عن عدم وجوب النظر

ثم إن القاضى أبا يَعْلَى فى كتابه المعروف « بعيون المسائل » الذى صنّفه فى الخلاف مع المعتزلة والأشعرية ذكر ما يخالف ذلك ، **فقال** :

« مسألة : مثبتو النبوات تحصل لهم المعرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال فى دلائل العقول ، خلافاً للأشعرية فى قولهم : لا تحصل حتى ننظر ونستدل بدلائل العقول . دليلنا أن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز علمنا أن هناك مُرْسِلا أرسله ، إذ لا يكون هناك نبى إلا وهناك مرسِل . وإذا ثبت أن هناك مرسِل أغنى ذلك عن النظر والاستدلال فى دلائل العقول على إثباته . ولأنه لما لم يقف وجود المعرفة على النظر فى دلائل العقول ، بل وجبت بالشرع ، كذلك طريقها جاز أن يحصل بالشرع دون دلائل

العقول . ولأن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إلٰه إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم »[1] فحكم بصحّة إيمانهم بالدعاء إلى الشهادتين والإجابة إليها من غير أن يوجَد منهم نظر واستدلال » .

قال : « واحتج المخالف بأن الله أمر بالنظر والاستدلال فى دلائله .
فقال تعالى : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] ،
وقال : ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [سورة الغاشية : ١٧] .
وقال : ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٥] .

ص ١٤٧

وقال : ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا ﴾ [سورة ق : ٦] .

وقال : ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس : ١٠١] ، وإذا أمر بذلك دل على أن النظر يثمر المعرفة » .

قال : « والجواب أنّا لا نمنع حصول المعرفة به ، وإنما كلامنا هل تحصل بغيره أم لا ؟ وقد دللنا على حصوله بغيرها من الوجه الذى ذكرنا » .

تعليق ابن تيمية

ولقائل أن يقول : أما قوله : « إن المعرفة يجوز حصولها بالشرع » فهذا مسلّم ، لكن حصولها بالشرع على وجوه :

أحدها : أن الشرع ينبّه على الطريق العقلية التى بها يُعرف الصانع ، فتكون عقلية شرعية .

---

(١) سبق ورود الحديث فى جـ٣ ص ١٢٩ - ١٣٠ .

الثانى : أن المعرفة المنفصلة بأسماء الله وصفاته ، التى بها يحصل الإيمان ، تحصل بالشرع ، كقوله تعالى : ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِى بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾[سورة الشورى : ٥٢] .

وقوله : ﴿ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِى إِلَىَّ رَبِّى ﴾ [سورة سبأ : ٥٠] .

وقوله : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة إبراهيم : ١] ، وأمثال ذلك من النصوص التى تبين أن الله هدى العباد بكتابه المنزّل على نبيه .

كلام أبى الفرج الشيرازى عن وجوب المعرفة بالشرع

وأما كون مجرد الوجوب بالشرع ، فلا يدل على إمكان الحصول بمجرد الشرع . ونظير هذا استدلال طائفة كالشيخ **أبى الفرج الشيرازى**[1] على أن وجوبها وحصولها بالشرع . **فقالوا** : « لا يخلو إما أن تكون معرفة البارى وجبت أو حصلت بالشرع دون العقل ، أو بالعقل دون الشرع ، أو بهما جميعا . لا يجوز أن يكون ذلك بالعقل دون الشرع لما بيَّنا . ولا يجوز أن يكون ذلك بالشرع والعقل لأنه لا يخلو إما أن يكون ما يُعرف بالعقل يوجد فى الشرع أو لا يوجد . ولا يجوز أن يُقال : لا يوجد فى الشرع ، لأن الله تعالى قال : ﴿مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِن شَىْءٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٨] ، وإذا كان ذلك موجوداً فى الشرع ، فلا حاجة بنا إلى ذكر العقل » .

تعليق ابن تيمية

فيقال : هذه الطريقة تفيد أن ذلك موجود فى الشرع . ويُستَدل على

(١) وهو أبو الفرج المقدسى .

ذلك بقوله : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [سورة النحل : ٨٩] .

وقوله : ﴿ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [سورة يوسف :١١١] .

وقوله : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [سورة المائدة : ٣] ، ونحو ذلك مما فيه الاستدلال بذلك أجوَد من الاستدلال بقوله : ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِن شَىْءٍ ﴾ ،لأن الكتاب هنا فى أشهر القولين– هو اللوح المحفوظ ، كما يدل عليه السياق فى قوله : ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِن شَىْءٍ ﴾ [سورة الأنعام :٣٨] . ص ١٤٨

وإذا كان الشىء موجودا فى الشرع ، فذلك يحصل بأن يكون فى القرآن الدلالة على الطرق العقلية والتنبيه عليها والبيان لها والإرشاد إليها . والقرآن ملآن من ذلك ، فتكون شرعية بمعنى أن الشرع هدى إليها ، عقلية بمعنى أنه يُعرَف صحتها بالعقل ، فقد جمعت وصفى الكمال .

وأيضا فإذا كان الشرع قد دل على شىء أو أوجبه ، وقُدِّر أن فى العقل ما يوافق ذلك ، لم يضر ذلك ، وإن كان قد يُستغنى عنه ، فلا يُطعن فى صحته للاستغناء عنه .

وأما كون النبى صلى الله عليه وسلم لم يطالب الناس بالنظر والاستدلال ، فهذا دليل قاطع على أن الواجب مُتأدّى بدون الطرق التى أحدثها الناس وأبدعها .

وأما الوجه الأول وهو قوله : « إن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز ، عُلم أن هناك مُرسِلا أرسله ، لكون ثبوت الرسالة يستلزم ثبوت المرسِل » فهذا لا بد فيه من تقدير . وهذا الكلام الذى قاله من أن العلم بالرسول يتضمن العلم بالمرسِل ، كلام صحيح . فإن العلم بالإضافة يستلزم العلم بالمضاف والمضاف إليه . لكن المعترض يقول له : المعجزة لا تدل على الرسالة إلا بعد العلم بإثبات الصانع ، ثم يُعلم بعد ذلك صدق الرسول ، إما لكون المعجِز يجرى مجرى التصديق ، والعلم بذلك ضرورى فى العادة . وإما لكون المعجِز لو لم يدل على الصدق للزم عجز الرب عن طريق يُصَدِّق به الرسول ، وإما لكون تصديق الكذّاب قبيحاً ، وهو منزَّه عن فعل القبيح ، ونحو ذلك من الطرق التى سلكها من سلكها من أهل النظر القائلين بأن صدق الرسول لا يُعرف إلا بالمعجزة .

والطريقان الأولان هما طريقا الأشعرى وأصحابه ومن وافقهم ، كالقاضى أبى يَعْلَى وأمثاله . والثانى هو طريق المعتزلة ومن وافقهم ، كأبى الخطّاب وأمثاله .

وأما القائلون بأن صدق الرسول يُعرف بطرق أخرى غير المعجزة ، فلا يحتاجون إلى هذا . وقد بُسط الكلام على ذلك فى موضعه .

والمقصود هنا أن قول القائل : إن مثبتى النبوات تحصل لهم معرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال فى دلائل العقول . وإنّا لا نمنع صحة النظر ، ولا نمنع حصول المعرفة به ، وإنما خلافنا : هل يحصل بغيره ؟ يحتاج إلى بيان حصول المعرفة لمثبتى النبوات .

ص ١٤٩ والقاضى فى هذا قد سلك / مسلك **الخطّابى** ، كما قد كتبنا كلامه ،

وقد قال[١] : « إنما يثبت[٢] عندهم أمر التوحيد من وجوه : أحدها : ثبوت النبوات بالمعجزات التي أوردها نبيهم » إلى قوله[٣] : « فلما استقر ما شاهدوه من هذه الأمور في أنفسهم[٤] ، وثبت ذلك في عقولهم ، صحَّت عندهم نبوته ، وظهرت عن غيره بينونته ، ووجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب ، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله ، وإثبات صفاته ، وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم ، وفي سائر المصنوعات،من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكيما عالما خبيرا ، تام القدرة ، بالغ الحكمة . وقد نبههم الكتاب عليه ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته » إلى آخر كلامه .

وهذا الكلام يمكن تقريره بطرق :

أحدها : بأن يُقال : الإقرار بالصانع فطرى ضرورى لا يحتاج إلى نظر ، فإذا شوهدت المعجزات أمكن أن يُعلَم بها صدق الرسول .

الثاني : أن يُقال : نفس المعجزات يُعلَم بها صدق الرسول المتضمن إثبات مرسِله ، لأنها دالَّة بنفسها على ثبوت الصانع المحدِث لها ، وأنه أحدثها لتصديق الرسول ، وإن لم يكن قبل ذلك قد تقدَّم من العبد معرفة الإقرار بالصانع .

وقد يُقال : إن قصة موسى من هـــذا الباب . قال تعـــالى :

---

(١) سبق ورود بعض هذا الكلام من قبل في الجزء الثامن (ص ٣٥٣ -٣٥٤) وقابلته على كلام الخطابي في رسالته « الغنية عن الكلام» التي أورد بعضها السيوطي في « صون المنطق والكلام » .

(٢) الغنية عن الكلام (صون المنطق ١/١٤٢) : وإنما ثبت . . .

(٣) المرجع السابق ١/١٤٣ .

(٤) الغنية : في نفوسهم .

﴿كَلاَّ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ * فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ * قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيداً وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ * وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ * قَالَ فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ * فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْماً وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ * وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ * قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ * قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَـٰهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ * قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَـٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ * قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ * فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ * وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنتُم مُّجْتَمِعُونَ * لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِن كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ * فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّ لَنَا لَأَجْراً إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ * قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذاً لَّمِنَ الْمُقَرَّبِينَ * قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ * فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ * فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ * قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَىٰ

ص ١٥٠

وَهَارُونَ * قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ * قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ * إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَن كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ١٥- ٥١] .

وفى سورة طه : ﴿ فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ ﴾ [سورة طه : ٤٧] . إلى آخر القصة .

ففرعون كان منكرا للصانع ، مستفهما عنه استفهام إنكار ، سواء كان فى الباطن مقرًّا به أو لم يكن ، ثم طلب من موسى آية فأظهر آيته ، ودلَّ بها على إثبات إلٰهية ربّه وإثبات نبوته جميعا .

كما قال : ﴿ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٩ - ٣٣] .

ولهذا قال السحرة لما عارضوا معجزته بسحرهم ، فبطل سحرهم ، وتبيَّن أن تلك آية لا يُقدِر عليها المخلوقين : ﴿ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٤٧ ، ٤٨] فكان إيمانهم بالله لما شاهدوا معجزة موسى صلى الله عليه وسلم ، فكانت المعجزة مبيّنة للعلم بالصانع وبصدق رسوله .

وذلك أن الآيات التى يُستَدَل بها على ثبوت الصانع تدل المعجزةُ

كدلالتها وأعظم . وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار ، كالمثل الذى ضربوه فى أن رجلا لو تصدَّى بحضرة مَلِك مطاع وقال : إن كنت رسولك / فانقض عادتك ، وقم ثم أقعد ، ثم قم ثم أقعد ، فخرق المَلِك عادته ، وفعل ما طلبه المدّعى على وفق دعواه — لَعَلِم الحاضرون بالضرورة أنه فعل ذلك تصديقاً له .

ص ١٥١

فمن المعلوم أنه إذا تنازع رجلان : هل داخل هذه الدار ناسخ يكتب خطًّا مليحا ؟ فأخذ المدّعى ورقا أبيض ، ومعه شعر قد صنعوه فى تلك الحال فى ورقة أخرى ، وقال : إن كان هناك ناسخ فلينسخ هذا الشعر فى هذه الورقة البيضاء ، فأُخرجت إليهم الورقة البيضاء وقد كُتب فيها ذلك الشعر — تيقنوا أن هناك من ينسخ .

فكذلك مَنْ نازع فى إثبات صانع يَقْلِب العادات ويغيّر العالم عن نظامه ، فأظهر المدَّعى للرسالة المعجزَ الدال على ذلك — عُلم بالضرورة ثبوت الصانع الذى يخرق العادات ، ويغيّر العالم عن نظامه المعتاد .

وبالجملة فانقلاب العصا حيَّة أمر يدل نفسه على ثبوت صانع قدير عليم حكيم ، أعظم من دلالة ما اعتيد من خلق الإنسان من نطفة . فإذا كان ذاك يدل بنفسه على إثبات الصانع ، فهذا أَوْلى . وليس هذا موضع بسط هذا .

وإنما المقصود التنبيه على أن المعجزات قد يُعلَم بها ثبوت الصانع وصدق رسوله معاً . وما ذكرناه من كون الإقرار بالصانع فطرى ضرورى هو قول أكثر الناس ، حتى عامة فرق أهل الكلام . قال بذلك طوائف منهم من المعتزلة والشيعة وغيرهم .

وكَوْن المعرفة يمكن حصولها بالضرورة . لم ينازِع فيه إلا شذوذ من أهل الكلام ، ولكن نازع كثير منهم فى الواقع ، وزَعَم أن الواقع أنها لا تحصل لأكثر الناس إلا بالنظر . وجمهور الناس نازعوه فى هذا ، وقالوا : بل هى حاصلة لأكثر الناس فطرة وضرورة .

كلام ابن الزاغونى عن وجوب النظر

وابن الزاغونى ممن يقول بوجوب النظر ، وأن المعرفة لا تحصل إلا به . حتى **قال** : « فصل : إذا قال القائل : أنا اعتقد حدوث العالم والتوحيد وصحة الدين ، وأقرُّ بالنبوة لا بطريق النظر والاستدلال ، ولا عن نظر فى حجة أو دليل ، لكن بطريق التقليد فى ذلك ، أو مما سوى ذلك ، مما لا يُسند إلى معرفة ثابتة عن نظر فى حجة أو دليل [بحيث] ينتهى[1] الاستدلال إلى العلم الحق ، فهذا ليس هو بمؤمن ، ولا نحكم بأنه مؤمن عند الله ، ولا يُثاب على هذا الإيمان ، بل هو معاقب ملوم على ترك ما أُمر به من العلم بالله وصحة/ الدين والنبوة ، والنظر فيما يقتضى به النظر فيه إلى معرفته بذلك بطريق اليقين » .

ص ١٥٢

قال : « وقالت طائفة : هو مؤمن عندنا وعند الله إذا صادف اعتقاده التوحيد والنبوة ، وما يجب عليه اعتقاده من الحق فى المعارف الدينية ، سواء كان ممن يتهيأ له ذلك بطريق القطع فيه بأدلته ، أو ممن لا يتهيأ له ذلك » .

قال : « وقالت طائفة : هو مؤمن فى الظاهر عندنا ، ولا نعلم : هل هو مؤمن عند الله أم لا ؟ وقالت طائفة : نحكم بأنهم مؤمنون ما لم يخطر ببالهم ما يخالف ذلك من التشبيه والحيّز ، وإبطال النبوّات ، وأعراض

(١) فى الأصل : مما لا يسنده إلى معرفة ثابتة عن فى حجة أو دليل ينتهى ..إلخ . ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام .

الشبه فى ذلك . فإذا خطر لهم شيء من ذلك وجب عليهم النظر والاستدلال لدفعه ، وأن لا يتمكثوا ولا يتثبطوا عن النظر حتى يصلوا إلى عين الحق الرافع للشبهة ، فإن لم يصلوا إلى ذلك لم يؤدوا ما فُرض عليهم من الإيمان على حقه ، وإن عجزوا عن ذلك لم يكن عجزهم عذرا عن الوصول إلى حقيقة الحق » .

قال : « وقالت طائفة : لا يجب عليهم ذلك ، ويحل لهم البقاء على ما هم عليه ، وأن لا يعتقدوا فى ذلك شيئاً ، مع القيام على السنّة » .

قال : « والدلالة عليه أنّا قد قدّمنا الدليل على وجوب معرفة الله ، وسائر المعارف الدينية : من التوحيد ، وصحة النبوة ، والدين . وبيّنا أن حقيقة المعرفة إنما تكون بالعلم . وأبطلنا أن يكون التقليد طريقا إلى العلم . وإنما يصل إلى العلم به واليقين فيه إذا خرج عن الشبهة العارضة ، الموجبة للشك ، الناقلة عن الحق . وإذا ثبت ذلك بالأدلة المتقدمة ، فمدّعى المعرفة مع ترك النظر والاستدلال – المؤدى إلى الدليل القاطع المتوقف على حقيقة التوحيد والمعارف الدينية – مبطل . وإذا كان مُبطلا فى معرفته لم نحكم بإيمانه ، لأن الإيمان ها هنا هو التصديق ، وإنما يُصدَّق بما يزول معه الشك ، ويبرأ من عهدة الاشتباه » . وبسط الكلام فى ذلك على العادة المعروفة .

وقد قال فى كتابه الكبير الذى سمّاه « منهاج الهدى »:« فصل فى معرفة الله وسائر معارف الدين : كسبية وليست حاصلة بطريق الاضطرار » .

قال : « وقال طوائف ، منهم الجاحظ[1] وصالح قُبَّة[2] وفَضْل

(١) سبقت ترجمته جـ ٧ ص ٣٥٤ ت ١ .

(٢) سبقت ترجمته جـ ٧ ص ٣٥٣ ت ٧ .

الرقاشى[1] والصوفية وكثير من الشيعة : معارف الدين كلها حاصلة بطريق الضرورة . ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال طائفة ، منهم صالح قُبَّة : إن الله جعل معارف دينه / ضرورة يبتديها ويخترعها فى قلوب البالغين ، من غير سبب متقدم ، ولا بحث ولا نظر ، وهو قول طائفة من الشيعة . ص ١٥٣

وقالت طائفة من الشيعة : إن الله يخترعها فى قلوب البالغين ، لكن من المحال أن يفعلها فيهم إلا بعد فكر ونظر يتقدمها ، ثم يهب الله المعرفة لمن أحب ، كما يهب الولد عند الوطء ، وقد يجوز أن لا يهبها مع النظر ، كما لا يهب الولد مع الوطء .

وقالت طائفة من الشيعة : الخلق مضطرون إلى المعارف بالأسباب ، فإذا حصلت عن الأسباب كانوا مختارين للمعرفة ، مضطرين إليها فى حال واحدة ، فيكون مضطرا للسبب مختارا للإرادة .

وقال طائفة من المعتزلة القائلين بأن المعرفة ضرورة : إن الله لا يخترع شيئاً من أمور الدين والدنيا وعلومها اختراعا ، ولكنها تحدث من بعد الإرادة وطباعا ، وأن الله خلق العباد وهيأهم لاكتساب الإرادة ، وما يحدث بعدها من نظر وغيره فهو واقع بالطبع ، وليس يُضاف إلى الإنسان إلا على سبيل المجاز والاتساع » .

قال : « وقالت طائفة من المعتزلة ، منهم غيلان بن مروان[2] : إن

(١) سبقت ترجمته جـ ٧ ص ٣٥٣ ت ٨ .

(٢) أبو مروان غيلان بن مسلم (وقيل بن يونس وقيل بن مروان) الدمشقى ، تنسب إليه فرقة الغيلانية ، ثانى من تكلم فى القدر ودعا إليه بعد معبد الجهنى . سبق أن أشرنا إلى مناظرة عمر بن عبد العزيز له وتوبته بين يديه ، جـ ٧ ، ص ١٧٣ ، وقد ناظره الأوزاعى زمن هشام بن عبد الملك وأفتى بقتله ، فصلب بدمشق بعد سنة ١٠٥ . انظر : لسان الميزان ٤/٤٢٤ ؛ الملل والنحل ١/١٢٧ ؛ الأعلام ٥/٣٢٠ ، المعتزلة لزهدى جار الله ، ص ٣٥ ؛ سرح العيون ، ص ٢٨٩ – ٢٩٢ .

معرفة الإنسان لنفسه ومعرفة صانعه وأنه غيره ، يُضطر الإنسان إليها بالطبع ، فأما باقى المعارف الدينية فكلها اكتساب » .

قال : « وقالت طائفة ، منهم أبو الهذيل العلاَّف[1] : معرفة العلم والدليل الذى يدعو إلى معرفة الصانع اضطرار . فأما ما يحدث بعدها من علم فعام بالقياس ، فذلك علم اختيار واكتساب » .

قال : « وقالت طائفة ، منهم بشر بن المعتمر[2] : معرفة الإنسان نفسه ليست من فعله ولا من كسبه ولا اضطرار إليها ، بل تخترع له وتُخلق مختَرَعة فى قلبه ، وما يُدرك بالحواس من علوم الديانات وغيرها اضطرار ، وما يُعلم بالقياس اكتساب ، ويجوز فيهما جميعا الاضطرار ، ويجوز فيهما جميعا أن يكونا اكتسابًا » .

قال : « وقالت طائفة من المعتزلة : الناس مضطرون إلى ذلك على كل حال ، وليس لهم فى ذلك حيلة » .

قال : « وقالت طائفة من المعتزلة ، منهم الجاحظ : معرفة الله تقع ضرورة فى طباع نامية عقب النظر والاستدلال » .

---

(١) سبقت ترجمته جـ ١ ص ١٥٣ ت ١ .

(٢) أبو سهل بشر بن المعتمر البغدادى من رؤساء معتزلة بغداد ، تنسب إليه فرقة البشرية منهم ، مات ببغداد سنة ٢١٠ . انظر فى ترجمته ومذهبه : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٧٢ – ٧٣ ، ٢٦٥ – ٢٦٦ ؛ لسان الميزان ٢ /٣٣ ؛ الأعلام ٢ /٢٨ ؛ دائرة المعارف الإسلامية : مقالة كارادى فو ؛ المعتزلة لزهدى جار الله ، ص ١٣٤ – ١٣٥ ؛ مقالات الإسلاميين (ط . ريتر) ١ /٢٦٥ ، ٢ /٣٢٩ ، ٣٧٧ – ٣٧٨ ، ٤٠١ – ٤٠٢ ؛ الملل والنحل ١ /٦٣ – ٦٥ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ – ٩٦ ؛ أصول الدين ، ص ٥١ ، ٥٧ ، الانتصار للخياط (ط . بيروت ، ١٩٥٧) ، ص ٥١ – ٥٣ ، ٦٣ ، ١٢١ – ١٢٢ .

قال : « وقالت الجبرية ، ومتقدمهم جهم بن صفوان : معرفة الله تقع باختيار الله لا باختيار العبد ، وبنوه على مذهبهم فى الجبر » .

قال ابن الزاغونى : « وتفيد هذه المسألة فائدة حكمية ، وهو أن القائل بمعرفة الله واجبة بطريق الكسب يقول : إن الله يعاقب العبد / على جهله **ص ١٥٤** بالله وجهله بالدين واعتقاد الباطل . وأما من قال : إنها ضرورية ، فإنه يقول : فائدة ذلك أنه لا يجوز أن يعذِّب الله الجاهل على جهله ، وعلى أنه لم يكتسب المعرفة ، لأن ذلك ليس من مقدوراته ، وإنما يعذبه على جحده وإنكاره لما عرَّفه إياه بطريق اضطراره له إليه » .

فصل

وما ذكرناه من أن الرسل ، صلوات الله عليهم ، بيّنوا للناس الطرق العقلية ، ونبهوهم عليها ، وهدوهم إليها ، كما أنه معلوم لنا ، فهو مما ذكره طوائف من أئمة الكلام والفلسفة . وأعظم المتكلمين المعظمين للطرق العقلية هم المعتزلة ، فإنهم يقولون : كما أن المعرفة لا تحصل ابتداء إلا بالعقل ، فإنهم يقولون بأنها واجبة بالعقل ، بناءً على القول بأن العقل يُعرف به الإيجاب والتحريم ، والتحسين والتقبيح .

وهذا الأصل تنازع فيه المتأخرون من عامة الطوائف . فلكل طائفة من أصحاب مالك والشافعى وأحمد فيه قولان . وأما الحنفية فالمعروف عنهم القول بتحسين العقول وتقبيحه ، ونقلوا ذلك عن أبى حنيفة نفسه ، وأنه كان يوجب بالعقل معرفة الله تعالى .

ولأصحاب الحديث والصوفية وغيرهم فى هذا الأصل نزاع . ومن

القائلين بتحسين العقل وتقبيحه من أهل الحديث أبو نصر السجزى [١] وأبو القاسم سعد بن على الزنجانى [٢] وغيرهما ، وذكروا أن إنكار ذلك من بِدع الأشعرى التى لم يُسبَق إليها . وممن قال ذلك من أصحاب أحمد أبو الحسن التميمى [٣] وأبو الخطّاب [٤] وغيرهما . بل ذكروا أن هذا قول جمهور الناس ، وذكروا مع ذلك أن الرسل أرشدت إلى الطرق العقلية كما أمرت بالواجبات العقلية . فهم مع قولهم بتحسين العقل وتقبيحه يقولون : إن الرسل بيَّنت ذلك ووكَّدته . وهكذا ، مع قولهم بأن المعرفة تحصل بالأدلة العقلية ، يقولون : إن الرسل بيَّنت ذلك ووكَّدته ، فما يُعلم بالعقل من الدين هو عندهم جزء من الشرع ، والكتاب – والسنة – يأتى على المعقولات الدينية عندهم .

كلام الكلوذانى فى « تمهيده » وتعليق ابن تيمية عليه .

قال أبو الخطاب فى « تمهيده » : « اختلف أصحابنا : هل فى قضاء العقل حظر وإباحة وإيجاب وتحسين وتقبيح أم لا ؟ فقال أبو الحسن التميمى : فى قضايا العقل ذلك ، حتى لا يجوز أن يرد الشرع بحظر ما كان فى العقل واجباً ، كشكر المنعم ، والعدل ، والإنصاف ، وأداء الأمانة ، ونحو ذلك . ولا يجوز أن يرد بإباحة ما كان فى العقل محظوراً ، نحو الظلم ، والكذب ، وكفر النعمة ، والخيانة ، وما أشبه ذلك » .

---

(١) سبقت ترجمته ، جـ ١ ، ص٢٦٦ .

(٢) سبقت ترجمته ، جـ ٢ ، ص ١٠ .

(٣) سبقت ترجمته ، جـ ٦ ، ص٢٤٣ .

(٤) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذانى ، إمام الحنابلة فى عصره ، ولد ببغداد سنة ٤٣٢ وتوفى بها سنة ٥١٠ . من كتبه « التمهيد » فى أصول الفقه ، ذكر الزركلى فى الأعلام – نقلا عن بروكلمان – أن منه نسخة خطية . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ٢٥٨/٢ ؛ الذيل لابن رجب ١١٦/١ – ١٢٧ ؛ شذرات الذهب ٢٧/٤ – ٢٨ ؛ الأعلام ١٧٨/٦ .

/قال : « وإلى هذا ذهب عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة » . ص ١٥٥

قال : « وقال شيخنا »–يعنى القاضى أبا يَعْلَى – :«ليس فى قضايا العقل ذلك ، وإنما يُعلم ذلك من جهة الشرع ، وتعلَّق بقول أحمد فى رواية عبدوس بن مالك العطَّار : ليس فى السُّنَّة قياس ، ولا يُضرب لها الأمثال ، ولا تُدرك بالعقول ، وإنما هو الاتّباع » .

قال أبو الخطاب : « وهذه الرواية – إن صحت عنه – فالمراد به الأحكام الشرعية التى سنَّها رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرعها » .

قلت : قول أحمد : « لا تدركها العقول » أى أن عقول الناس لا تدرك كل ما سنَّه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنها لو أدركت ذلك ، لكان علم الناس كعلم الرسول . ولم يُرِد بذلك أن العقول لا تعرف شيئا أُمِر به ونُهى عنه . ففى هذا الكلام الرد ابتداء على من جعل عقول الناس معيارا على السنة ، ليس فيه رد على من يجعل العقول موافقة للسنة » .

قال أبو الخطاب : « وبهذا القول قالت الأشعرية وطائفة من المجبرة ، وهم الجهمية » .

قال : « وعلى هذا يخرج وجوب معرفة الله : هل هى واجبة بالشرع ، حتى لو لم يَرِد ما يُلزِم أحداً أن يؤمن بالله وأن يعترف[1] بوحدانيته ويوجب شكره أم لا ؟ فمن قال : يَجب بالشرع ، يقول : لا يلزم شىء من ذلك لو لم يرد الشرع . ومن قال بالأول : قال : يجب على كل عاقل الإيمان بالله والشكر له .

(١) فى الأصل : حتى لولم يرد لم يلزم أحدا أن يؤمن بالله ولا يعترف .. ولعل الصواب ما أثبته .

ووجه ذلك أنه لو لم يكن فى العقل إيجاب وحظر ، لم يتمكن المفكر أن يستدل على أن الله سبحانه لا يَكْذِب خَبَرُهُ ، ولا يؤيّد الكذَّاب بالمعجزة ، إذ لا وجه فى العقل لاستقباحه وخروجه عن الحكمة قبل الخبر عندهم . وإذا كان كذلك لم يأمن العاقل كون كل خبر ورد عنه أنه كذب ، وكل معجزة رآها أن يكون قد أيد بها الكذاب المتخرِّص ، وفى ذلك ما يمنع الأخذ بخبر السماء ، والانقياد لمعجزات النبوة الدالة على صدقها . ولمَّا وجب اطّراح هذا القول ، والاعتقاد بأن الله جلَّت عظمته مُنَزَّه عن الكذب ، متعالٍ عن تأييد المتخرِّص بالمعجزة ، ثبت أن ذلك إنما قُبح وحُظر فى العقل وامتنع فى الحكمة » .

قلت : هذه طريقة معروفة للقائلين بالتحسين والتقبيح العقليين . ويقولون : إنهم يعلمون بتلك أن الله منزّه عن أن يفعل القبيح ، كالكذب وتصديق الكاذب المدَّعى للنبوة بالمعجزة الدالة على صدقه ، وإن كان ذلك ممكنا مقدوراً له ، لكن لا يفعله لقبحه وخروجه عن الحكمة . وهم يقولون : إنه بهذه الطريقة يُعلم / صدق الأنبياء . ص ١٥٦

والذين ينازعونهم – كالأشعرى وأصحابه ، وابن حامد ، والقاضى أبى يَعْلَى ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى وغيرهم – يسلكون فى المعرفة بتصديق الأنبياء غير هذه الطريق .

إما طريقة القدرة – كما سلكها الأشعرى فى أحد قوليه ، والقاضيان أبو بكر وأبو يعلى وغيرهما – وهو أنه لا طريق إلى تصديق النبى غير المعجزة ، فلو لم تكن دالة على التصديق للزم عجز البارى عن تصديق الرسل .

وإما طريقة الضرورة - كما سلكها الأشعري في قوله الآخر، وأبو المعالي وطوائف أُخَر - وإما غير ذلك من الطرق التي بُسط الكلام عليها في غير هذا الموضع .

وليس المقصود هنا بسط الكلام في هذه المسائل . بل المقصود أن جميع الطوائف - حتى أئمة الكلام والفلسفة - معترفون باشتمال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله ، كما سيأتي ذكره في كلام القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ، والفلاسفة وغيرهم .

قال أبو الخطاب : « دليل آخر : أنه غير ممتنع أن يخطر للعاقل أنه لم يخلق نفسه ولا خلقه من هو مثله من أبيه وأمه ، إذ لو كانا قادرَيْن على ذلك ، لكان هو أيضا قادرا ، وكانا يقدران على خلق غيره . وهو يعلم أنهما لا يقدران ، فيعلم أن له خالقا من غير جنسه خلقه وخلق أبَوَيْه ، ثم يرى إنعامه عليه بإكماله وتسخير ما سُخِّر له من المأكول والمشروب والأنعام وغير ذلك ، كإقْدَارِه عليهم ، ويخطر له أنه إن لم يعترف له بذلك ويشكره أنه يعاقبه ، وإذا جوَّز ذلك وجب عليه في عقله دفع الضرر والعقاب بالتزام الشكر .

فإن قيل : كما يجوز أن يخطر له ما ذكرتم ، يجوز أن يخطر له أن له خالقاً أنعم عليه ، وأنه غني عن شكره وجميع ما يتقرب به إليه . ويخاف من تكلّف له ذلك أن[1] يسخط عليه ويقول : من أنت حتى تقابلني بالشكر ، وتعتقد أنه جزاء نعمتي ؟ وما أصنع بشكر مثلك ؟ ونحو ذلك . وفي هذا ما يمنعه من التزام شيء من جهة عقله » .

(١) في الأصل : أي ، وهو تحريف .

قال : « والجواب : أن العاقل ، مع اعترافه بحكمة خالقه ، لا يتوهم أنه يسخط على من شكره[١] وتذلل له وتضرَّع إليه ، وإن كان غنيا عن ذلك ، لأن الذى بعثه على الشكر ليس هو اعتقاد حاجة خالقه إلى الشكر ، ولا أن شكره يقومنَّ بإزاء النعمة عليه ، فيمتنع[٢] ، لعلمه بغناه عن ذلك . وإنما الباعث له حسن الشكر / والتذلل . والتعظيم للمنعم من بدائه العقول . والحكيم لا يسخط ما هذا سبيله . فإذاً قد أمن عاقبة الإقدام على الشكر ، ولم يأمن عاقبة العقاب على تركه ، فيجب فى عقله توخِّى ذلك . وصار مثال ذلك أن يُقال للعاقل : فى الطريق مفسدون ، يأخذون المال ويقتلون النفس ، أو سباع تفترس[٣] الآدمى . ويقال له : أنت ما معك قليل نذر ، والمفسدون قد استغنوا بما قد أخذوا ، فلعهم لا يعرضون لك أَنَفَةً من قلَّة مالك . والسباع قد افترست جماعة فقد شبعوا ، فلعلهم لا يعرضون لك . فإن فى العقل يجب عليه التوقف عن سلوك ذلك الطريق لا الإقدام عليه ، كذلك ها هنا » .

ص ١٥٧

قلت : مضمون ذلك أن العقل يوجب سلوك الأمن دون طريق الخوف .

قال : « دليل ثالث : أنه لو لم يكن فى قضاء العقول : إلزام وحظر ، لأمكن العاقل أن لا يلزمه شيء أصلا ، لأنه متى قُصِد بالخطاب سدَّ سمعه فلم يسمع الخطاب .

---

(١) فى الأصل : يشكره ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : فيمنع . ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) فى الأصل : تغرس ، وهو تحريف .

كما أخبر الله عن قوم نوح : ﴿ وَإِنِّى كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِى آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً ﴾ [سورة نوح : ٧] ، فلما علمنا أنه يجوز بعقله أن يكون فى الخبر الذى خوطب به نجاته وسلامته من الهلاك ، وفى الإعراض عنه بسد أذنه هلاكه ودماره ، ثبت أن فى عقله وجوب الإصغاء إلى الخبر ، وحظر الإعراض عنه ، وذلك وصيَّة العقل لا السمع » .

قال : « دليل رابع : أن العقلاء أجمعوا على قبح الكذب والظلم والخيانة وكفران النعمة ، وحسن العدل والإنصاف والصدق وشكر المنعم : مَنْ أقرَّ منهم بالنبوة ومن جحدها . ولهذا يرى الدهرية وأهل الطبائع فى ذلك كأهل الأديان ، بل أكثر . فدل على أنهم استفادوا ذلك من العقل لا من الأنبياء . وإذا ثبت أن فيها تحسينا وتقبيحا ، ثبت أن فيها حظراً وإباحة . وقد صرَّح عليه السلام بذلك لما عرض نفسه على القبائل .

دليل خامس : أنَّا نجد الحمد على الجميل والذم على القبيح يلزمان مع وجود العقل ، ويسقطان مع عدمه . فلولا أنه مقتض للحسن والقبح لم يكن لتخصيص العاقل بالذم على القبيح والمدح على الحسن معنًى . وإذ قد وجدنا ذلك ، دلّ على أن فى العقل حظراً أو إلزاما .

دليل سادس/ : أن التكليف محال إلا مع العقل ، ولهذا لا يكلّف الشرع شيئا إلا بعد كمال عقولنا . فدل عل أن السمع يُعلَم بالعقول . وإذا كان معلوما به ، والعقل متقدم عليه ، ولا تقف معرفته على الشرع — استحال أن يقال : طريق معرفة الله السمع . وكيف يُتصور ذلك ونحن لا نعلم وجوب النظر بقول الرسول حتى نعلم أنه رسول ؟ ولا نعلم أنه رسول

ص ١٥٨

حتى نعلم أنه مؤيد بالمعجزة ؟ ولا نعلم أنه مؤيد بالمعجزة حتى نعلم أن التأييد من الله سبحانه ؟ ولا نعرف التأييد من الله حتى نعرفه ونعلم أنه لا يؤيّد الكذّاب بالمعجزة ؟ ولا نعرف ذلك إلا بفهم العقل ، الذى هو نوع من العلوم الضرورية ؟ فدل على أن معرفته سبحانه بالعقل .

دليل سابع : لو لم تجب معرفته بالعقل لوجب أن يجوز على الله أن ينهى عن معرفته ، وأن يأمر بكفره وعصيانه والجور والكذب ، كما يجوز أن ينسخ ما شاء من السمعيات ، ويوجب ما كان قد نهى عنه . فلما لم يكن ذلك ، دل على أن ذلك غير ثابت بالسمع ، وإنما يثبت بالعقل الذى لا يتغير ، ولا يجوز نكثه ونسخه .

دليل آخر : أن الله وهب العقل وجعله كمالا للآدمى . وإذا أغفل النظر وضيّع العقل إذا لم يقتبس منه خيرا ، وإذا كان لا يقبِّح شيئا ولا يحسِّنه ، فوجوده وعدمه سيّان . وهذا لا يقوله عاقل .

وأيضا يدل على ذلك عبارة ملخصه : أن من وجد نفسه مُؤَثَرا بآثار الصنعة ، مستغرقا فى أنواع النعمة ، لم يستبعد أن يكون له صانع صنعه ، وتولى تدبيره ، وأنعم عليه ، وأنه إن لم ينظر فى حقيقة ذلك ليتوصل إلى الاعتراف له والتزام شكره ، عوقب على ما أغفل من النظر ، وضيع من الاعتراف والشكر ، فإن العقل سيلزمه النظر لا محالة ، إذ لا شىء أقرب إلى الإنسان من النظر ، فدل على وجوبه بالعقل » .

قلت : هذه الأدلة فيها للمنازعين كلام يُحتاج معه إلى فصل الخطاب ، كما ذُكر فى موضعه . وهذه الطريقة التى سلكها أبو الخطاب ، وغيره من أهل النظر : من المعتزلة وغيرهم ، بنوها على أن معرفة الله تحصل

بالاستدلال بنفس الإنسان ، ولا يحتاج مع ذلك إلى إثبات حدوث الأجسام ، كما سلك الأشعرى أيضا هذه الطريقة .

قال أبو الخطاب : « احتج الخصم بظواهر الآى ، كقوله تعالى : / ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[سورة الإسراء : ١٥] ، ولم يقل : حتى نجعل عقولا . ص ١٥٩

وقوله تعالى : ﴿ رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [سورة النساء : ١٦٥] ، ولم يقل : بعد العقل .

وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [سورة طه : ١٣٤] ، وغير ذلك من الآيات ، فجعل الحجة والعذاب يتعلق بالرسل .

فثبت أنه لا يثبت بالمعقول حجة ولا عذاب » .

وقال : « والجواب أن الله بعث الرسل يأمرون بالشرائع والأحكام ، وينذرونهم قرب الساعة ووقوع الجزاء على الأعمال ، ويبشّرونهم على الطاعة وشكر النعمة بدوام النعمة ومزيدها فى دار الخلود ، ويخوّفونهم على المعصية بالعذاب الشديد ، ويكونوا شهودا على أعمالهم .

وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً ﴾ [سورة الفتح : ٨] .

وقال : ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَـٰؤُلَاءِ شَهِيداً ﴾ [سورة النساء : ٤١] .

وهذا بعد أن يعرفوا الله بعقولهم ، ويردُّون الشبهات المؤدية إلى التعطيل

والتشبيه ، بالحكمة التي جعلها الله فيهم ، والنور العقلي المفرق بين الحق والباطل . وإلا فنحن نعلم أن المفكِّر إذا خطر بباله أن الكتاب لعله مخترَع مختلَق من جهة مخلوق ، والرسول لعله متخرص متمخرق ، لم يُخرج ذلك من قلبه الرجوع إلى الآيات والسنة ، وهو يتوهم فيها ما ذكرنا . وإنما يرجع إليه بعد ما ثبت عنده حقيقة التوحيد وصِدْق الرسول ، وأن القرآن كلام الله الذى لا يجوز عليه الكذب ، وعرف محكم الكتاب من متشابهه ، وعرف طرق الأخبار وما يجب فيها ، فإنه يستغنى حينئذ عن النظر بعقله » .

قال : « فإن قيل : هذا توهين لأمر الرسل ، وجعلهم لا يغنون فى التوحيد شيئا ، وإنما يفيد بعثهم فى الفروع ، وأنه لا فائدة فى الآيات[1] التى ذُكر فيها التوحيد والدعوة إليه » .

ثم قال : « والجواب : أنَّا نقول : بل لهم فى الأصول أعظم فائدة ، لأنهم ينبّهون العقول الغافلة ، ويدلون على المواضع المحتاج إليها فى النظر ، ليسهل سبيل الوقوف عليها . كما يسهّل من يُقرأ عليه الكتاب على المتعلم بأن يدله على الرموز ، ويبيّن له مواضع الحجة والفائدة ، وإن كان ذلك لا يغنيه عن النظر فى الكتاب وقراءته .

وأيضا فإنه بعثهم لتأكيد الحجة ، فيؤكّدون الحجة على العباد كيلا يقولوا : خلقت لنا الشهوات ، وشغلتنا بالملاذ / عن التفكر والتدبر فغفلنا . فقطع الله سبحانه حجتهم بالرسل . ص ١٦٠

(١) فى الأصل : فى الإثبات ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

ألا ترى أنه تعالى قال : ﴿ أَوَ لَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ ﴾ [سورة فاطر ٣٧] ، فجعل الحجة عليهم طول العمر للتفكر والتذكر ، ثم التدبر للتنبيه » .

قلت : فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل ، وأنها لا تحصل إلا بالعقل ، ذكروا أن الرسل بيّنوا الأدلة العقلية التى يستدل بها الناظر ، كما نبّهوا الغافل ووكّدوا الحجة ، إذ كانوا ليسوا بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقه ، من كتب المصنّفين ، لا تقليداً لهم فيما ذكروه ، لكن لأنهم يذكرون من الكلام ما يدله على الأدلة التى يستدل بها بعقله . فهداية الله لعباده بما أنزله من الكتب ، وإرشاده لهم إلى الأدلة المرشدة ، والطرق الموصلة ، التى يعمل الناظر فيها بعقله ما يؤدى إليه من المعرفة ، أعظم من كلام كل متكلم ، فإن خير الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم .

وأبو الخطاب يختار ما يختاره كثير من الحنفية – أو أكثرهم – مع من يقول ذلك من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم ، من أن الواجبات العقلية لا يُشترط فيها البلوغ ، بل تجب قبل البلوغ ، بخلاف الواجبات الشرعية .

قال : « واحتج بأنه لو كان فى العقل إلزام وحظر ، لوجب أن يكون لمعرفة الحسن والقبح أصل فى أوائل العقول يترتب عليه ما سواه . ألا ترى أن للقدم والحَدَث فيها أصلا ؟ ولو كان ذلك كذلك ، لكان من أنكر الحسن والقبح مكابرا لعقله مغالطا لنفسه ، لأن جاحد ما يثبت فى البداهة مكابر » .

قال : « والجواب أن للحسن والقبح أصلا فى بدائه العقول ، وهو علمنا بحسن شكر المنعم ، والإنصاف ، والعدل ، وقبح الكذب ، والجور ، والظلم . ومنكر ذلك مكابر لكافة العقلاء . إلا أن من العقلاء من قال : لا أعرف ذلك بضرورة العقل ، وإنما أعرفه بالنظر والخبر . فذلك مقرٌّ بالحسن والقبح ، ومدعٍ غير طريق الجماعة فيه ، فنتكلم فى ذلك ونبيّن له أن الجاهلية وعبدة الأصنام ومن لم تبلغه الدعوة يعلم ذلك ، كما يعلمه أهل الأديان ، فسقط أن يكون طريقه إلا العقل . وعلى أن القدم والحدوث لهما أصل فى بدائه العقول ، ثم الخلف فى ذلك واقع .

ولا يقال : إن مخالفنا[1] مكابر عقله . واحتج بأنه أجمع القائلون بأن فى العقل إلزاما وحظرا ، /على أنه لا يلزم ولا يُحظر إلا بتنبيه يرد عليه . ص ١٦١ فإذا ثبت هذا ، قلنا : يجب أن يكون ذلك التنبيه بخبر الشرع لا الخواطر ، لأن الخواطر يجوز أن تكون من المَلَك ومن الشيطان ومن ثوران المِرَّة ، وما أشبه ذلك . وإذا جاز ذلك فيها لم نلتفت إلى تنبيهها ، والتفتنا إلى ما تؤثر به ، وهو خبر الشرع . فإذا عدم خبر الشرع ثبت أنه لا إلزام ولا حظر فى ذلك » .

وقال : « والجواب أنه لابد أن ينبَّه على معرفة حسن الشكر بخطور النعمة بباله من منعم قصد الإحسان إليه ، فإنه إذا خطر له نِعَمُهُ عليه — على ما ذكرنا — ألزمه عقله الشكر لا محالة ، سواء نبِّه على ذلك وسوسة أو إلهام . ولذلك مهما خطر بباله كفران النعمة عرف قبحه . ومهما خطر بباله أن القبيح لا يبعد أن يكون سببا لهلاكه وعقابه ، وأن يكون ضده سبباً

(١) فى الأصل : مخالفينا ، وهو تحريف .

لنجاته ، فإنه يلزمه النظر فى ذلك ، سواء كانت الخطرة من المَلَك أو من الشيطان . فثبت أن التنبيه لا يقف على خبر السماء ، ثم يلزم [أن][1] الحدوث والقدم لا يكون إلا بتنبيه ، ثم ذلك خاطر عقلى ، ولا يُقال : يقف على تنبيه الشرع » .

قال : « واحتج بأن الأمة أجمعت أن التكليف يقف على البلوغ ، وليس العقل موصوفا بذلك ، من قِبَل أن الغلام إذا احتلم فليس يستحدث عقلا ، وإنما ذلك عقل قبل بلوغه ، فبان أن العقل لا يوجب شيئا ولا يحظره » .

وقال : « الجواب : أن الموقوف من التكليف على البلوغ هو تكليف الشرعيات خاصة . فأما الأحكام المستفادة بالعقل ، فإنها تلزم الإنسان إذا استفاد من العقل ما يمكنه أن يفعل به بين الحسن والقبيح ، فلا نسلِّم ما ذكروه » .

قلت : هذا الذى قاله هو قول كثير من الحنفية وأهل الكلام — المعتزلة وغيرهم — من القائلين بتحسين العقل وتقبيحه . فإن هؤلاء لهم فى الوجوب قبل البلوغ قولان : وكثير ممن يقول بتحسين العقل وتقبيحه هم[2] ونفاة ذلك من الطوائف الأربعة ينفون الوجوب قبل البلوغ .

وقد ذكر طائفة من مصنِّفى الحنفية فى كتبهم ، قالوا : وجوب الإيمان بالعقل مروى عن أبى حنيفة . وقد ذكر الحاكم الشهيد[3] فى « المنتقى »

(١) أن : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : هو ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) لم أعرف من هو .

عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة ، أنه لا عذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السمٰوات والأرض ، وخلق نفسه ، وسائر خلق ربّه .

ص ١٦٢ قالوا : ويروى عنه أنه قال : لو لم يبعث الله رسولا / لوجب على الخلق معرفته بعقولهم . قالوا : وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة ، حتى قال أبو منصور الماتريدى فى صبيٍّ عاقل : إنه يجب عليه معرفة الله ، وإن لم يبلغ الحنث . قالوا : وهو قول كثير من مشايخ العراق . ومنهم من قال : لا يجب على الصبى شىء قبل البلوغ ، كما لا تجب عليه العبادات البدنية بالاتفاق » .

قلت : هذا الثانى قول أكثر العلماء ، وإن كان القول بالتحسين والتقبيح يقول به طوائف كثيرون من أصحاب مالك والشافعى وأحمد ، كما يقول به هؤلاء الحنفية . وتنازع هؤلاء الطوائف فى مسألة الحظر والإباحة ، وأن الأعيان قبل ورود الشرع : هل هى على الحظر أو الإباحة ؟ لا يصح إلا على قول من يقول : إنه بالعقل يُعلم الحظر والإباحة . وأما من قال : إن العقل لا يُعلم به ذلك ، ثم قال بأن هذه الأعيان قبل ورود الشرع على حظر أو إباحة ، فقد تناقض فى ذلك . وقد رام منهم من تفطّن لتناقضه أن يجمع بين قوليه فلم يتأت . كقول طائفة : إنه بعد الشرع علمنا به أن الاعيان كانت محظورة أو مباحة ، ونحو ذلك من الأقوال الضعيفة ، وليس هذا موضع بسط ذلك .

لكن المقصود هنا أن الأكثرين على انتفاء التكليف قبل البلوغ ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق » . وهو معروف فى السنن وغيرها ، متلقى عند الفقهاء بالقبول ، من

حديث علي وعائشة وغيرهما[١] .

وأيضا فإن قتل الصبي من أهل الحرب لا يجوز – باتفاق العلماء .

وأيضا فالناس مع تنازعهم فى أولاد الكفار : هل يدخلون الجنة أو النار ، أو يُتَوَقف فيهم ؟ لم يفرق أحد – علمناه – بين المميِّز وغيره ، بل المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة السنة – وهو المشهور عنهم – الوقف فيهم .

وذهب طائفة إلى أنهم فى النار ، كما اختاره القاضى أبو يعلى وغيره . وذكروا أن أحمد نصَّ على ذلك ، وهو غلط عن أحمد . فإن المنصوص عنه أنه أجاب فيهم بجواب النبى صلى الله عليه وسلم : الله أعلم بما كانوا عاملين . وهو فى الصحيحين من حديث أبى هريرة ، وفى الصحيح أيضا من حديث ابن عباس[٢] .

لكن هذا الحديث روى أيضا فى حديث يروى أن خديجة سألته عن أولادها من غيره ، فقال : هم فى النار . فقالت : بلا عمل ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين[٣] . فظن هؤلاء أن أحمد أفتى بما فى حديث

(١) الحديث عن عائشة وعليّ رضى الله عنهما فى : سنن أبى داود ١٩٧/٤ – ١٩٩ (كتاب الحدود ، باب فى المجنون يسرق أو يصيب حدا) فى أكثر من موضع ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٤٣٨/٢ (كتاب الحدود ، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد) ؛ سنن ابن ماجه ٦٥٨/١ (كتاب الطلاق ، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم) ؛ سنن الدارمى ١٧١/٢ (كتاب الحدود ، باب رفع القلم عن ثلاثة) ؛ المسند (ط . الحلبى) ١٠٠/٦ ، ١٠١ ، ١٤٤ وجاء الحديث موقوفا على عليّ رضى الله عنه فى البخارى ٤٦/٧ (كتاب الطلاق ، باب الطلاق فى الإغلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما ..) ، ١٦٥/٨ (كتاب الحدود ، باب لايرجم المجنون والمجنونة) .

(٢) سبق الحديث فى جـ٣ ص ٧١ .

(٣) سبق الحديث فى جـ ٨ ص ٥٩٩ ، وبينت هناك أنى لم أجده .

ص١٦٣ خديجة ، كما ذكر / ذلك القاضي في « المعتمد » . وهذا غلط على أحمد . فإن هذا الحديث ضعيف ، بل موضوع . وأحمد أجل من أن يعتمد على مثل هذا الحديث ، والحديث متناقض ، ينقض آخره أوله .

وذهبت طائفة إلى أنهم في الجنة ، كأبي الفرج بن الجوزي وغيره . والذين قالوا بالوقف فسّره بعضهم بأنه يدخل فريق منهم الجنة وفريق النار بحسب تكليفهم يوم القيامة ، كما جاء في ذلك عدة آثار . وهذا هو الذي حكاه الأشعري عن أهل السنة والحديث ، وقد بسطنا هذا فيما تقدم .

والمقصود هنا أنَّا لم نعلم من السلف من قال إنه فرَّق فيمن لم يبلغ بين صنف وصنف في القتل أو في عقاب الآخرة ، بل الفقهاء متفقون على أن العقوبات التي فيها إتلاف ، كالقتل والقطع ، لا تكون إلا لبالغٍ . لكن قد يُجمع بين هذا وهذا بأن يقال : الإثم الموجب لعقاب الآخرة مرفوع عمَّن لم يبلغ . وكذلك العقوبات الدنيوية التي فيها إتلاف . فأما التعزير بالضرب ونحوه فلم يُرفَع عن المميِّز من الصبيان .

بل قد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « مروهم بالصلاة لسبع ، واضربوهم عليها لعشر ، وفرِّقوا بينهم في المضاجع »[1] ، فأمر بضربهم على ترك الواجب الشرعي الذي هو الصلاة ، فضربهم على الكذب والظلم أَوْلى . وهذا مما لا يُعلم بين العلماء فيه نزاع[2] : أن الصبي يؤذى على ما يفعله من القبائح وما يتركه من الأمور التي يحتاج إليها في مصلحته .

---

(١) سبق الحديث في جـ ٨ ص ١٣.

(٢) في الأصل : نزاعاً ، وهو خطأ .

وهذا النزاع من لزوم الواجبات العقلية للمميِّزين عند من يقول بالإيجاب العقلى ، نظير النزاع فى الواجبات الشرعية ، فإن أحد القولين فى مذهب أحمد ، وهو اختيار أبى بكر عبد العزيز : أن الصلاة تجب على ابن عشر. وكذلك الصوم يجب عليه إذا أطاقه .

وحينئذ فإيجاب أبى الخطاب وموافقيه للتوحيد أَوْلى من هذا . بل يُقال : لو لم يُقل بالوجوب العقلى فإنه يجب أن يُقال : إن الصبى يجب عليه الإقرار بالشهادتين قبل وجوب الصلاة عليه ، فإن وجوبهما متقدم على وجوب الصلاة بالاتفاق . وأما ما يجب فى مال الصبى من النفقات وقضاء الديون وغيره ، والعشور والزكوات عند الجمهور الذين يوجبون الزكاة فى ماله ، فذلك لا يُشترط فيه التمييز باتفاق المسلمين ، بل يجب ذلك فى مال المجنون أيضا ، وفى مال الطفل .

وللفقهاء / فى إسلام الصبى وردته وإحرامه ، وغير ذلك من أقواله وأفعاله ، كلام معروف ، ليس هذا موضع بسطه . وفى ذلك من تناقض أقوال بعضهم ، ورجحان بعض الأقوال على بعض ما ليس هذا موضعه ، وإنما المقصود هنا أن أعظم الناس تعظيماً للعقل هم القائلون بأنه يوجب ويحظر ، ويحسِّن ويقبِّح ، كالمعتزلة والكرامية والشيعة القائلين بذلك ، ومن وافقهم من طوائف الفقهاء والعلماء . ص ١٦٤

وأما الفلاسفة فالنقل عنهم مختلف لتناقض كلامهم ، فالمشهور عنهم أن العقل يحسِّن ويقبِّح ، كما نقله أبو الخطاب عنهم .

ولكن كلامهم فى مبادىء المنطق ، وقولهم : إن هذه القضايا من المشهورات لا من البرهانيات ، لما رأى الناس أنه يناقض ذلك ، صاروا

يحكون عنهم أنهم لا يقولون بتحسين العقل وتقبيحه ، كما نقله الرازى وغيره . فإذا كان المتكلمون القائلون بتحسين العقل وتقبيحه ، وأنه لا طريق إلى المعرفة إلا به ، وأنه يوجبها ، يعنى على المميِّزين ، يقولون مع ذلك : إن الشرع بيَّن هذه الطرق العقلية وأرشد إليها ، ودلّ الناس عليها ، ووكَّدها وقررها ، حتى تمت الحجة به على الخلق ، فجعلوا ما جاء به الشرع متضمناً للمقصود بالعقل من غير عكس ، حتى صارت العقليات النافعة جزءًا من الشرع ، فكيف غيرهم من طوائف أهل النظر ؟ وكذلك الفلاسفة ذكروا ذلك ، كما ذكره أبو الوليد بن رشد الحفيد ، لمّا قَسَّم الناس إلى أربعة أصناف ، كما سيأتى .

فصل [1]

قد ذكرنا ما تيسر من طرق الناس فى المعرفة بالله ، ليُعرف أن الأمر فى ذلك واسع ، وأن ما يحتاج الناس إلى معرفته ، مثل الإيمان بالله ورسوله ، فإن الله يوسِّع طرقه وييسِّرها ، وإن كان الناس متفاضلين فى ذلك تفاضلاً عظيما . وليس الأمر كما يظنه كثير من أهل الكلام [من] أن[2] الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بطريق يعينونها[3] ، وقد يكون الخطأ الحاصل بها يناقض حقيقة الإيمان ، كما أن كثيراً منهم يذكر أقوالا متعددة ، والقول

---

(١) عند كلمة « فصل » تعود نسخة (س) من جديد بعد انقطاع طويل بدأ فى آخر الجزء الثامن ص ٥٣٥ .

(٢) ت : .. الكلام أن أن .. ، وهو تحريف .

(٣) ت : يعينوها .

الذى جاءت به الرسل ، وكان عليه سلف الأمة[1] لا يذكره ولا يعرفه .

وهذا موجود فى عامة الكتب المصنَّفة فى المقالات والملل والنحل ، مثل كتاب أبى عيسى الورَّاق ، والنوبختى ، و[أبى الحسن] الأشعرى[2] ، والشهرستانى[3] : تجدهم يذكرون من أقوال اليهود والنصارى والفلاسفة وغيرهم من/الكفّار ، ومن أقوال الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والكُلاَّبية والكرَّامية والمجسِّمة والحشوية أنواعاً من المقالات . ص ١٦٥

والقول الذى جاء به الرسول ، وكان عليه الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين ، لا يعرفونه ولا يذكرونه . بل وكذلك فى[4] كتب الأدلة والحجج التى يحتج بها المصنِّف للقول الذى يقول إنه الحق ، تجدهم يذكرون فى الأصل العظيم قولين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك ، وينصرون أحدها ، ويكون كل ما[5] ذكروه أقوالا فاسدة مخالفة للشرع والعقل . والقول الذى جاء به الرسول ، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح العقول لا يعرفونه ولا يذكرونه ، فيبقى الناظر فى كتبهم حائرا ، ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه ، ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على بعض علمه ببطلان تلك المقالات كلها .

وهذا موجود فى عامة كتب أهل الكلام والفلسفة : متقدميهم[6]

(١) س : الأئمة .

(٢) ت : والأشعرى .

(٣) س : وأبى عبد الله الشهرستانى .

(٤) فى : ساقطة من (س) .

(٥) س : ويكون كما ، وهو تحريف .

(٦) س : ومتقدميهم .

ومتأخريهم إلى [كتب][1] الرازى والآمدى ونحوها[2] ، وليس[3] فيها من أمهات الأصول الكلية والإلـٰهية القول الذى هو الحق ، بل تجد كل ما يذكرونه من المسائل وأقوال الناس فيها ، إما أن يكون الكل خطأً ، وإما أن يذكروا[4] القول الصواب من حيث الجملة ، مثل إطلاق القول بإثبات الصانع ، وأنه لا إله إلا هو[5] . وأن محمدًا رسول الله ، لكن لا يعطون هذا القول حقه : لا تصوراً ولا تصديقا ، فلا يحققون المعنى الثابت فى نفس الأمر من ذلك ، ولا يذكرون الأدلة الدالة على الحق ، وربما بسطوا الكلام فى بعض المسائل الجزئية[6] التى لا يُنتفع بها وحدها ، بل قد لا يحتاج إليها .

وأما المطالب العالية والمقاصد السامية ، من معرفة الله تعالى والإيمان به وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فلا يعرفونه كما يجب ، وكما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا يذكرون [من ذلك][7] ما يطابق صحيح المنقول ولا صريح المعقول .

وابن رشد الحفيد واحد من هؤلاء . ولهذا لمَّا ذكر أصناف الأمة ، وجعلهم أربعة أقسام : باطنية ، وحشوية ، ومعتزلة ، وأشعرية : جرى

(١) كتب : ساقطة من (ت) .

(٢) ت : ونحوهما .

(٣) س : ليس .

(٤) ت : وإما أن يكون .

(٥) س : إلا الله .

(٦) ت : الجزية .

(٧) من ذلك : ساقطة من (ت) .

فى ذلك على طريق أمثاله من أهل الكلام والفلسفة . وهو [قد][١] نبّه على كثير مما جاء به القرآن ، كما سنذكره عنه .

لكن المقصود أنه فى تقسيم الأمة لم يذكر القسم الذى كان عليه السلف والأئمة ، وعليه خيارها إلى يوم القيامة . لكنه صدق فى وصفه مَنْ ذكره بالتقصير عن مقصود الشرع . فإنه كما قال . قال[٢] : « وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله [تعالى][٣] أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارى تعالى[٤] بأدلة عقلية منصوص عليها[٥] / فيها ، مثل قوله تعالى[٦] : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾الآيات [سورة البقرة : ٢١] . ومثل قوله[٧] : ﴿ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[سورة إبراهيم : ١٠] ، إلى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى » . ص ١٦٦

قال[٨] : « وليس لقائل أن يقول : إنه لوكان واجبا[٩] على كل من آمن بالله أن لا[١٠] يصح إيمانه إلا من قبل وقوفه على[١١] هذه الأدلة ،

(١) قد : ساقطة من (ت) .
(٢) فى كتابه « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، ص ١٣٤ .
(٣) تعالى : ساقطة من (ت) .
(٤) مناهج الأدلة : البارى سبحانه .
(٥) ت ، س : منصوصا عليها . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : تبارك وتعالى .
(٧) مناهج الأدلة : قوله تعالى . والمثبت هو الذى فى (ت) ، (س) .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٤ — ١٣٥ .
(٩) مناهج الأدلة : لوكان ذلك واجبا .
(١٠) مناهج الأدلة : من آمن بالله — أعنى — أن لا . .
(١١) مناهج الأدلة (ص ١٣٥) إلا من قِبَل وقوعه عن .

لكان النبى صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة ، فإن العرب كلها كانت تعترف بوجود [١] البارى سبحانه وتعالى .

ولذلك قال تعالى [٢] ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة لقمان : ٢٥] ، ولا يمتنع أن يوجد من الناس من يبلغ به فدامة الطبع [٣] وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التى نصبها الشارع للجمهور [٤] . وهذا فهو أَقَلِّى [٥] الوجود ، فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع [٦] » .

قال [٧] : « فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع » .

قال [٨] : « وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود البارى تعالى [٩] لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا فى ذلك طرقاً ليست هى الطرق الشرعية التى نبَّه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلها ، وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم محدَث [١٠] ، وانبنى عندهم

---

(١) س : تعرف وجود .

(٢) ت : ولذلك قال سبحانه وتعالى .

(٣) مناهج الأدلة : فدامة العقل . وفى نسخة أخرى : فدامة الطبع . وفى اللسان : « الفَدْم من الناس : العيى عن الحجة والكلام مع ثقل ورخاوة وقلة فهم ، وهو أيضا الأحمق الجافى . . . وقد فدم فدامة وفدومة » .

(٤) مناهج الأدلة : التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور .

(٥) أقلى : كذا فى (ت) ، (س) . وفى « مناهج الأدلة » أقل .

(٦) ت : من جهة الشارع .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٥ .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٩) مناهج الأدلة : بوجود الله تبارك وتعالى . .

(١٠) مناهج الأدلة : حادث .

حدوث العالم على القول بتركيب[١] الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدَث ، وأن الأجسام [٢] محدَثة بحدوثه . وطريقتهم التى سلكوا[٣] فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد -[٤] وبالجملة حدوث الأجسام[٤] - طريقة معتاصة تَذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهى غير برهانية[٥] ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى تعالى . وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدَث لزم - كما يقولون - أن يكون له - ولابد - فاعل محدِث ، ولكن يعرض فى وجود هذا المحدِث شك ، ليس فى قوة صناعة الجدل الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدِث لسنا نقدر أن نجعله أزليًّا ولا محدَثا ، أما كونه محدثا فلأنه يفتقر[٦] إلى محدِث ، وذلك المحدِث إلى محدِث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل .

وأما كونه أزليا [فإنه يجب[٧] أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا][٨] فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، اللهم إلا لو سلَّموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ،

---

(١) س : بتركب .
(٢) مناهج الأدلة : والأجسام .
(٣) س : التى سلكوها .
(٤ - ٤) : ساقط من « مناهج الأدلة » .
(٥) مناهج الأدلة : فهى طريقة غير برهانية .
(٦) ت : مفتقر .
(٧) يجب : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى (س) : يوجب .
(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) .

فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلِّمون ذلك ، فإن من أصولهم أن المقارن للحادث[1] حادث » .

ص ١٦٧ **قلت** : من أصولهم التي تلقوها عن المعتزلة أن ما لا/يسبق الحوادث فهو حادث ، وهذا متفق عليه بين العقلاء إذا أُريد به الحادث بالشخص ، فإن ما لا يسبق الحادث المعيَّن يجب أن يكون حادثاً ، وأما ما لا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس ، وعليه ينبني هذا الدليل .

وكثير من الناس لا يميِّز في هذا المقام بين ما هو بعينه حادث ، وما تكون آحاد نوعه حادثة[2] والنوع لم يزل ، حتى أن كثيراً من أهل الكلام إذا رأوا أن الحركات حادثة ، أو غيرها من الأعراض ، اعتقدوا أن ما لا يسبق ذلك فهو حادث ، ولم يميِّزوا بين ما لا يسبق الحادث المعيّن ، وما لا يسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثة ، فهو لا يسبق النوع وإن سبق كل واحدٍ واحدٍ من آحاده .

ولما تفطَّن كثير من أهل الكلام للفرق ، أرادوا أن يثبتوا امتناع حوادث لا تتناهى بطريق التطبيق وما يشبهه ، كما قد ذُكر ذلك في موضعه . فهم لا يسلِّمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ، ويسلِّمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم . وهو يقول : الحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ، فيكون فعل حادث الأفراد دائم النوع عن فاعل قديم . فهو يقول : لا يمكن وجود

(١) مناهج الأدلة : للحوادث .

(٢) س : وما يكون إيجاد نوعه حادثا ، وهو تحريف .

حادث عن فاعل أزلى إلا بفعل حادث الأفراد [دائم النوع][1] ، وهم لا يسلِّمون ذلك .

قال [2] : « وأيضا إن كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل ، وجب أن يكون هنالك[3] علّة صيَّرته بإحدى الحالتين[4] أَوْلى منه بالأخرى ، فلنسأل[5] أيضا فى تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفى علة العلة ، فيمر الأمر إلى غير نهاية » .

قال[6] : وما يقوله المتكلمون فى جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنجٍ ولا مخلِّص من هذا الشك ، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . وإذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا ، سواء فرضنا الإرادة قديمة أو حادثة[7] ، متقدمة على الفعل أو معه . فكيفما كان فقد يلزمهم أن يجوِّزوا[8] على القديم أحد ثلاثة أمور : إما إرادة حادثة وفعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة .

والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ، إن سلمنا

---

(١) عبارة « دائم النوع » : ساقطة من (ت) .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٣٦ .
(٣) س : هناك .
(٤) س : الحالين ، وهو تحريف .
(٥) مناهج الأدلة : فيُسأل .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٣٦ — ١٣٩ .
(٧) مناهج الأدلة : أو حديثة .
(٨) مناهج الأدلة : إما أن يجوِّزوا .

لهم أنه يُوجد عن إرادة قديمة . ووضع الإرادة نفسها هى الفعل [١] المتعلق بالمفعول شىء لا يعقل ، وهو كفرض مفعول بلا فاعل [٢]، فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة . والإرادة هى شرط /الفعل لا الفعل . ص ١٦٨

وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لانهاية له ، إذ كان الحادث معدوما دهراً لا نهاية له ، فهى لا تتعلق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت إيجاده ، إلا بعد انقضاء دهرٍ لا نهاية له ، وما لا نهاية له لا ينقضى ، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل ، أو ينقضى دهر لا نهاية له ، وذلك ممتنع .

وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذى اعتمدوه فى حدوث دورات الفلك.وأيضا فإن الإرادة التى تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص دون وقت [٣] ، لابد أن يحدث فيها فى وقت إيجاد المراد [عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت ، لأنه إن لم يكن فى المريد فى وقت الفعل] [٤] قدرٌ زائد [٥] على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الإرادة عدم الفعل ، وإلا لم يكن وجود ذلك الفعل عنه فى ذلك الوقت أَوْلى من عدمه .

(* وأيضا كيف يتعيّن وقت للحادث من غير أن يتقدمه زمان ماضٍ محدود الطرف [٦] *) ، إلى ما فى هذا كله من التشغيب [٧] والشكوك العويصة التى

(١) مناهج الأدلة : هى للعقل . .   (٢) س : بلا فعل .

(٣) عبارة « دون وقت » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) الكلام بين القوسين المعقوفين ساقط من (ت) ، (س) ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ، ص ١٣٧ .

(٥) مناهج الأدلة : حالة زائدة .

(٦) ت : محدود الظرف ، س : بحدود الطرف . ولعل الصواب ما أثبته .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من « مناهج الأدلة » .

(٧) مناهج الأدلة : التشعيب .

لا يخلص [١] منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة ، فضلا عن العامة ، ولو كُلِّف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق .

وأيضا فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت هذين [٢] الوصفين معاً ، أعنى أن الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ، ولا هى مع هذا برهانية ، فليست تصلح [٣] لا للعلماء ولا للجمهور .

ونحن ننبه هٰهنا على ذلك [٤] بعض التنبيه ، فنقول : إن الطرق التى سلكوا فى ذلك طريقان :

أحدهما : وهو الأشهر الذى اعتمد عليها [٥] عامتهم – ينبنى على ثلاث مقدمات [٦] هى بمنزلة الأصول لما يرومونه من إثبات حدوث العالم [٧] .

إحداها : [٨] أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض [٩] ، أى لا تخلو منها .

والثانية : أن الأعراض حادثة .

---

(١) مناهج الأدلة : يتخلص .
(٢) مناهج الأدلة : بين هذين . . .
(٣) ت ، س : فليس يصلح . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : على ذلك ههنا . .
(٥) مناهج الأدلة : عليه .
(٦) س : تبنى على مقدمات ؛ ت : تنبنى على ثلاثة مقدمات . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٧) مناهج الأدلة : لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم .
(٨) ت ، س : أحدها ، وهو خطأ .
(٩) مناهج الأدلة : من الأعراض .

والثالثة : أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو[١] حادث . أعنى ما لا يخلو من الحوادث فهو[٢] حادث .

فأما المقدمة الأولى ، وهى القائلة : إن الجوهر لا يعرى[٣] من الأعراض ، فإن عنوا[٤] الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة ، وإن عنوا بالجوهر[٥] الجزء الذى لا يتجزأ[٦] وهو الذى يريدونه بالجوهر [الفرد][٧] ، ففيها شك ليس باليسير ، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس فى قوة صناعة الكلام / تلخيص[٨] الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان ، وأهل هذه الصناعة قليل جدا ، والدلائل التى يستعملها الأشعرية فى إثباته خطابية[٩] فى الأكثر.

ص ١٦٩

وذلك أن استدلالهم المشهور فى ذلك هو أنهم يقولون : إن من المعلومات الأولى[١٠] أن الفيل مثلا إنما يقولون[١١] فيه : إنه أعظم من النملة من قِبَل زيادة أجزائه[١٢] على أجزاء النملة . وإذا كان ذلك كذلك

(١) فهو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : هو .

(٣) مناهج الأدلة : إن الجواهر لا تتعرى . .

(٤) مناهج الأدلة (ص ١٣٨) : فإن عنوا بها .

(٥) س : بالجواهر .

(٦) مناهج الأدلة : الذى لا ينقسم . .

(٧) الفرد : زيادة من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : تخليص .

(٩) مناهج الأدلة : هى خطبية (وفى نسختين : خطابية) .

(١٠) مناهج الأدلة : الأول .

(١١) مناهج الأدلة : إنما نقول . . .

(١٢) مناهج الأدلة : زيادة أجزاء فيه .

فهو مؤلَّف من تلك الأجزاء ، وليس هو واحدا بسيطا ، فإذا فسد الجسم فإليها ينحل ، وإذا تركَّب فمنها يتركَّب .

وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة ، فظنوا أن ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتصلة ، وذلك إنما يصدق هذا فى العدد[١]، أعنى أن نقول : إن عدداً أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه ، أعنى الوحدات .

وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه . ولذلك[٢] نقول فى الكم المتصل : إنه أعظم وأكبر ، ولا نقول : أكثر[٣] . ونقول فى العدد : إنه أكثر ولا نقول : إنه أكبر[٤] .

وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعداداً،ولا يكون هناك عِظَم متصل أصلا ، فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد بعينها .

ومن المعروف بنفسه أن كل عِظَم فإنه ينقسم بنصفين : أعنى الأعظام الثلاثة ، التى هى : الخط ، والسطح ، والجسم .

وأيضا فإن الكم المتصل هو الذى يمكن أن يُفرض[٥] عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا ، وليس يمكن ذلك فى العدد . ولكن[٦] يعارض هذا أيضا أن الجسم ، وسائر أجزاء الكم المتصل ، يقبل

(١) مناهج الأدلة : وذلك أن هذا إنما يصدق فى العدد . وفى (س) سقطت « فى » .
(٢) ت : وكذلك .
(٣) مناهج الأدلة : ولا نقول : إنه أكثر وأقل .
(٤) مناهج الأدلة : . . فى العدد : إنه أكثر وأقل ، ولا نقول : أكبر وأصغر .
(٥) مناهج الأدلة (ص ١٣٩) : يعرض (وفى نسخة : يفرض) .
(٦) مناهج الأدلة : لكن .

الانقسام ، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم ، أو إلى شيء غير منقسم ، فإن انقسم[١] إلى غير منقسم،فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم ، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال فى ذلك[٢] المنقسم : هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم ؟ فإن انقسم إلى منقسم[٣] إلى غير النهاية[٤] ، كانت فى الشيء المتناهى أجزاء لا نهاية لها ، ومن المعلومات الأولى[٥] أن أجزاء المتناهى متناهية » .

قلت : هذا الموضع هو الذى أوجب قول النظّام ونحوه بالطفرة[٦]، وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسامٍ إلى غير نهاية بالقوة لا بالفعل .

ص ١٧٠ وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة/ الجزء بأن كل ما يوجد فهو يقبل القسمة ، بمعنى امتياز شيء منه عن شيء ، وهى القسمة العقلية المفروضة ، لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء ، لأن الموجود إن قيل : إنه لا يقبل القسمة بالفعل لم تكن فيه أجزاء لا تتناهى ، وإن قيل : إنه يقبلها بالفعل ، فإذا صغرت أجزاؤه فإنها تستحيل وتفسد وتفنى ، كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء ، وإذا استحالت عند تناهى صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تتناهى ، ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى .

(١) س : فإن القسم ، وهو تحريف .

(٢) مناهج الأدلة : فى هذا .

(٣) عبارة « إلى منقسم » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : نهاية .

(٥) مناهج الأدلة : الأول .

(٦) ت : بالفطرة ، وهو خطأ .

قال[١] : « ومن الشكوك المعتاصة التى تلزمهم أن يسألوا[٢] إذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ : ما القابل لنفس الحدوث ؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض ، وإذا وُجد الحادث فقد ارتفع الحدوث ، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق [الجواهر][٣] فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث فى موجودٍ ما وبوجودٍ ما[٤] » .

قلت : من يقول : إن[٥] الإحداث هو نفس المحدَث ، والمخلوق هو نفس الخلق ، والمفعول هو نفس الفعل ، كما هو قول الأشعرية لا يُسلِّم أن الحدوث عَرَض ، ولا أن له محلا ، فضلا عن أن يكون وجوديا ، لكنه قد قدَّم إفساد هذا ، وأنه لابد للمفعول من فعل .

وحينئذ فيقال : الإحداث قائم بالفاعل المحدَث ، وحدوث الحادث ليس عرضا موجودا قائما بشىء غير[٦] إحداث المحدث .

ويقال أيضا : إن هذا ينبنى على أن المعدوم شىء ، وأن الماهيات فى الخارج زائد على وجودها ، وكلاهما باطل . وبتقدير صحته فيكون الجواب : أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات .

لكن هذا الذى ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة : أن الحادث

---

(١) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٣٩ .

(٢) س : أن يشكوا ؛ ت : أن يُسلوا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) الجواهر : ساقطة من (ت) ، (س) ، ومن نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : من موجود ما ولموجود ما .

(٥) إن : ساقطة من (س) .

(٦) س : قائما من غير . .

مسبوق بالإمكان ، والإمكان لابد له من محل ، فلابد للمحدَث[١] من محل .

قال[٢] : « وأيضا فقد[٣] يسألون إن كان الموجود يكون عن عدم ، فبم[٤] يتعلق فعل الفاعل ؟ فإنه ليس بين الوجود والعدم[٥] وسط عندهم . وإذا كان كذلك[٦] ، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من[٧] وجوده ، فقد ينبغى أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود ، وهذا الذى[٨] اضطر المعتزلة إلى أن قالت : إن فى العدم ذاتا ما . وهؤلاء أيضا – يعنى المعتزلة[٩] – يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا / بالفعل . وكلتا[١٠] الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء » .

ص ١٧١

قلت : هذا هو الشبهة المشهورة من[١١] أن فعل الفاعل وإحداث المحدِث ونحو ذلك : إن قيل : يتعلق بالشىء وقت عدمه ، لزم كونه موجودا معدوماً . وإن قيل : يتعلق به وقت وجوده ، لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين .

(١) س : للحدوث .
(٢) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٣٩ .
(٣) ت : قد .
(٤) مناهج الأدلة : يكون من غير عدم فبماذا . . .
(٥) مناهج الأدلة : بين العدم والوجود .
(٦) مناهج الأدلة . وإن كان ذلك كذلك .
(٧) ت : عن .
(٨) مناهج الأدلة : وهذا هو الذى . .
(٩) عبارة « يعنى المعتزلة » ليست فى « مناهج الأدلة » ويبدو أنها زيادة من ابن تيمية .
(١٠) ت ، س : وكلا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(١١) س : فى .

وجوابه أنه يتعلق به حين وجوده ، بمعنى أنه هو الذى يجعله موجوداً ، لا بمعنى أنه كان موجودا بدونه ، فجعله هو[١] أيضا موجودا .

قال[٢] : « فهذه الشكوك – كما ترى – ليس فى قوة[٣] صناعة الجدل حلها ، فإذاً يجب أن لا يجعل هذا مبدأً لمعرفة الله تعالى ، وخاصة الجمهور[٤] ، فإن طريقة[٥] معرفة الله تعالى أصح من هذا وأوضح[٦] ، على ما سنبين بعد من قولنا[٧] » .

قال[٨] : « وأما المقدمة الثانية ، وهى القائلة : إن جميع الأعراض محدثة ، فهى[٩] مقدمة مشكوك فيها ، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم . وذلك أنّا شاهدنا[١٠] بعض الأجسام محدَثة ، وكذلك[١١] بعض الأعراض ، فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما[١٢] إلى الغائب ، فإن كان واجباً فى الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب – أعنى أن

---

(١) هو : ساقطة من (س) .

(٢) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٣٩ – ١٤٠ .

(٣) قوة : ساقطة من (س) .

(٤) مناهج الأدلة : (ص ١٤٠) وبخاصة للجمهور .

(٥) ت : فإن طريق ..

(٦) مناهج الأدلة : أوضح من هذه . . .

(٧) مناهج الأدلة : من قولنا بعد .

(٨) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٠ .

(٩) ت : فهو ، وهو خطأ .

(١٠) مناهج الأدلة : وذلك أنا إنما شاهدنا .

(١١) ت : وكذا .

(١٢) ت ، س : من الشاهدين كلاهما . وهو خطأ . وما أثبته من « مناهج الأدلة » .

نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها ، قياسا على ما شاهدنا[١] — فقد يجب أن يُفعل مثل[٢] ذلك فى الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث[٣] الأعراض على حدوث الأجسام . وذلك أن الجسم السماوى — وهو المشكوك فى إلحاقه بالشاهد — الشك فى حدوث أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه ، لأنه لم يُحس حدوثه ، لا هو ولا أعراضه . ولذلك ينبغى أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته ، وهى الطريق التى تفضى بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين» .

قال[٤] : « وهى طريق الخواص ، وهى التى خُص بها إبراهيم الخليل عليه السلام فى قوله تعالى[٥] : ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٥] لأن الشك كله إنما هو فى الأجرام السماوية ، وأكثر النظّار إنما[٦] انتهوا إليها ، واعتقدوا أنها آلهة » .

قلت : قول هذا وأمثاله : إن إبراهيم استدل بطريق الحركة ، هو من جنس قول أهل الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف[٧] الأمة : إن إبراهيم استدل بطريق الحركة[٨] . لكن هو يزعم / أن طريقة الخواص : ص ١٧٢

(١) مناهج الأدلة على ما شاهدناه .
(٢) مثل : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٣) ت : عن الأجسام بحدوث . . . ، وهو خطأ
(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٠ .
(٥) مناهج الأدلة : وهى التى خص الله به إبراهيم عليه السلام فى قوله .
(٦) إنما : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٧) س : الذين يذمهم سلف . . .
(٨) الحركة : ساقطة من (س) .

طريقة أرسطو وأصحابه ، حيث استدلوا بالحركة على أن حركة الفلك اختيارية ، وأنه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك . وأولئك المتكلمون يقولون : إن استدلال إبراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثا ، لامتناع وجود حركاتٍ لا نهاية لها . وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى[١] ، وتبين تناقضها[٢] بالأدلة العقلية .

وحقيقة الأمر أن إبراهيم لم يسلك واحدة من الطريقين[٣] ولا احتج بالحركة ، بل بالأفول الذى هو المغيب والاحتجاب[٤] ، [٥]كما قد بُسط فى موضع آخر[٥] .

فالآفل[٦] لا يستحق أن يعبد . ولهذا قال : ﴿ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ * إِلاَّ الَّذِى فَطَرَنِى ﴾[سورة الزخرف : ٢٦ ، ٢٧] ، وقال : ﴿ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾[سورة الأنعام : ٧٩] . وقومه كانوا مقرِّين بالرب تعالى ، لكن كانوا مشركين به ، فاستدل على ذم الشرك ، لا على إثبات الصانع .

ولو كان المقصود إثبات الصانع ؛ لكانت قصة إبراهيم حجةً عليهم لا لهم ، فإنه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر ، إلى أن أفلت[٧] كانت

---

(١) س : الآخرين .
(٢) س : ويبين تناقضه ، وهو تحريف .
(٣) س : من الطائفتين .
(٤) س : بل بالأفول والاحتجاب الذى هو الغيب .
(٥ - ٥) : ساقط من (س) .
(٦) س : وأن الآفل .
(٧) س : أفل .

متحركة ، ولم ينف عنها المحبة ، ولا تبرّأ منها كما تبرّأ مما يشركون لما أفلت ، فدل ذلك على أن حركتها لم تكن منافية لمقصود إبراهيم ، بل نافاه أفولها .

قال ابن رشد[1] : « وأيضا فإن الزمان من الأعراض[2] ، ويعسر تصور حدوثه ، وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه[3] العدم بالزمان ، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يُتصور إلا من قَبْلِ الزمان . وأيضا فالمكان[4] الذى يكون فيه العالم ، إذا كان كل متكون ، فالمكان سابق له[5] ، يعسر تصور حدوثه[6] ، لأنه إن كان خلاء – على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان – احتاج أن يتقدم حدوثه ، إن فرض حادثاً[7] خلاء آخر . وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن[8] – على الرأى الثانى – لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان ، فيحتاج ذلك[9] الجسم إلى الجسم ، ويمر الأمر إلى غير نهاية .

وهذه كلها شكوك عويصة . وأدلتهم التى يرومون[10] بها بيان [إبطال

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٠ – ١٤٢ .

(٢) ت : . . الزمان هو الأعراض .

(٣) ت : أن يتقدم ، وهو خطأ .

(٤) مناهج الأدلة : فإن المكان .

(٥) مناهج الأدلة : إذا كان كل متكون بالمكان سابقاً له .

(٦) مناهج الأدلة : . . . حدوثه أيضا .

(٧) مناهج الأدلة (ص ١٤١) : لمن فرض حادثا .

(٨) مناهج الأدلة : بالمتمكن (وفى نسخة : المتمكن) .

(٩) ذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : يلتمسون .

قدم][1] الأعراض إنما هى لازمة لمن يقول بقدم ما يحسن منها حادثا . أعنى من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة . [وذلك أنهم يقولون : إن الأعراض التى يظهر للحس أنها حادثة ، إن لم تكن حادثة][2] . فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل ، وإما أن تكون كامنة[3] فى المحل الذى ظهرت فيه من[4] قبل أن تظهر . ثم يبطلون[5] هذين القسمين فيظنون أنهم قد بيَّنوا أن جميع الأعراض حادثة ، وإنما بأن من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث ، ولا ما لا يظهر حدوثه ، ولا ما يُشك[6] فى أمره ، مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك ،/ فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض ص ١٧٣ إلى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطابى[7] ، إلا حيث النقلة[8] معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقُّن باستواء طبيعة الشاهد والغائب .

وأما المقدمة الثالثة : وهى القائلة : إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فهى مقدمة مشتركة الاسم .

وذلك أنها[9] يمكن أن تُفهم على معنيين : أحدهما ما لا يخلو من

---

(١) عبارة « إبطال قدم » : ساقطة من (ت) ، (س) ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) ، (س) ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ص ١٤١ .

(٣) س : كائنة .

(٤) من : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٥) ثم يبطلون : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى (ت) . (س) : ثم تبطل .

(٦) مناهج الأدلة : ولا ما لا يشك . .

(٧) مناهج الأدلة : خطبى .

(٨) النقلة : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى (ت) ، (س) : العلة .

(٩) مناهج الأدلة : أنه .

جنس الحوادث ويخلو من آحادها[١] ، والثانى[٢] : ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه .

كأنك قلت : ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه فهو مادى[٣] ، [فأما هذا المفهوم الثانى فهو صادق][٤] ، أعنى ما لا يخلو من عرض ما يشار إليه[٥] .

وذلك أن العرض الحادث يجب بالضرورة[٦] أن يكون الموضوع له حادثا ، لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العَرَض ، وقد كنا فرضناه لا يخلو ، وهذا[٧] خلف لا يمكن .

وأما المفهوم الأول[٨] ، [وهو][٩] الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل . أعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث ، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد – أعنى الجسم – تتعاقب عليه أعراض غير متناهية : إما متضادة ، وإما غير متضادة . كأنك قلت : حركات لا نهاية لها ، [١٠]وحركات وسلوبات لا نهاية لها[١٠] ، كما يرى كثير[١١] من القدماء فى

---

(١) س : أحدها .

(٢) مناهج الأدلة : والمعنى الثانى .

(٣) عبارة « فهو مادى » ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) . (س) ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ، ص ١٤١ .

(٥) مناهج الأدلة : ما لا يخلو عن عرض مشار إليه .

(٦) مناهج الأدلة (ص ١٤٢) : وذلك العرض حادث أنه يجب ضرورة . . .

(٧) مناهج الأدلة : هذا .

(٨) ت: الأولى .

(٩) وهو : ساقطة من (ت) .

(١٠ – ١٠) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(١١) مناهج الأدلة : كما يرى ذلك كثير .

العالم ، أعنى أنه يتكون واحد بعد واحد[١] .

ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهاء[٢] هذه المقدمة راموا شدَّها وتقويتها[٣] ، بأن بيَّنوا – فى زعمهم – أنه لا يمكن أن تتعاقب على محلٍ واحد أعراضٌ لا نهاية لها . وذلك أنهم زعموا أنه يجب على هذا الوضع[٤] أن لا يوجد فى المحل منها[٥] عرضٌ ما مشار إليه إلا وقد وُجدت قبله أعراض لا نهاية لها ، وذلك يؤدى إلى امتناع الموجود منها : أعنى المشار إليه ، لأنه يلزم ألاَّ يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له . ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضى ، وجب ألاَّ يوجد المشار إليه[٦] ، أعنى المفروض موجوداً . مثال ذلك : أن الحركة الموجودة اليوم للجِرم السماوى ، إن كان قد وُجد قبلها حركات لا نهاية لها ، فقد كان يجب ألاَّ يُوجد ذلك[٧] . ومثَّلوا ذلك برجلٍ قال لرجلٍ : لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها . قالوا[٨] : فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا » .

قال[٩] : « وهذا التمثيل ليس بصحيح ، لأن فى هذا التمثيل[١٠] وضع

---

(١) مناهج الأدلة : . . فى العالم أنه يتكون واحد بعد آخر .

(٢) مناهج الأدلة : بوهى .

(٣) ت : سدها وتفويتها ، وهو تحريف .

(٤) مناهج الأدلة : عن هذا الموضع .

(٥) مناهج الأدلة : ألا يوجد منها فى المحل .

(٦) مناهج الأدلة : ألا يوجد هذا المشار إليه .

(٧) مناهج الأدلة : . . يجب ألا توجد .

(٨) قالوا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) أى ابن رشد بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٤٢ – ١٤٣ .

(١٠) التمثيل : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما [غير][1] متناه . لأن قوله وقع فى زمان محدود ، وإعطاءه إياه[2] يقع[3] فى زمان [محدود][4] ، فاشترط هو / أن يعطيه الدينار فى زمان يكون بينه وبين ذلك[5] الزمان ، الذى تكلم فيه ، أزمنة لا نهاية لها ، وهى التى يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التمثيل بيِّنٌ أمره لا يشبه[6] المسألة الممثَّل بها .

ص ١٧٤

وأما قولهم : إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده ، فليس بصادق[7] من جميع الوجوه .

وذلك أن الأشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين : إما على جهة الدَّوْر ، وإما على جهة الاستقامة . فالتى توجد على جهة الدَّوْر ، الواجب فيها أن تكون غير متناهية ، إلا أن يُفرض فيها[8] ما ينهيها .

مثال ذلك : أنه إن كان شروقٌ فقد كان غروبٌ ، وإن كان غروب فقد كان شروق ، فإن كان شروقٌ فقد كان شروق .

وكذلك إن كان غيمٌ فقد كان بخارٌ صاعدٌ من الأرض ، وإن كان بخارٌ

---

(١) غير : ساقطة من (ت) ، (س) ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٢) ت : وإعطاؤه أيضا ؛ مناهج الأدلة (ص ١٤٣) : وإعطاؤه الدينار .

(٣) مناهج الأدلة : يقع أيضا .

(٤) محدود : ساقطة من (ت) ، (س) وأثبتها من « مناهج الأدلة » وفيه : فى زمن محدود .

(٥) ذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : بين من أمره أنه لا يشبه .

(٧) مناهج الأدلة : فليس صادقا .

(٨) مناهج الأدلة : إلا أن يعرض عنها .

صاعدٌ من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان[(١)] قد ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وإن كان مطرٌ فقد كان غيم[(٢)] .

وأما التى تكون على استقامة ، مثل كون الإنسان [من الإنسان ، وذلك الإنسان][(٣)] من إنسان آخر ، فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ، لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الآخر[(٤)] ، وإن كان ذلك بالعَرَض ، مثل أن يكونِ الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان ، الذى هو الإله[(٥)] وهو المصوِّر له ، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع ، فليس يمتنع إن وُجد ذلك [الفاعل][(٦)] يفعل فعلا لا نهاية له بآلات غير متناهية متبدلة ، أن يكون فعله لأشخاص الناس على الدوام بأشخاص لا نهاية لها[(٧)] ، (* أعنى أنه يفعل الأبناء بالآباء ، وإليه الإشارة فى قوله تعالى : ﴿ أَنِ اشْكُرْ لِى وَلِوَالِدَيْكَ ﴾[سورة لقمان : ١٤] *) » .

قلت : مضمون هذا الكلام أن التسلسل فى العلل ممتنع ، لأن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول . وأما فى الشروط والآثار – مثل كون

(١) مناهج الأدلة : فإن كان .

(٢) مناهج الأدلة : فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) ، (س) ، وأثبته من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : الأخير .

(٥) مناهج الأدلة : الأب .

(٦) إن وجد ذلك الفاعل : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى (ت) ، (س) : أن يوجد ذلك يفعل . .

(٧) مناهج الأدلة : . . لا نهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاص لا نهاية لها ، وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع .

(* – *) : الكلام بين النجمتين ليس فى « مناهج الأدلة » ، وقد يكون كلاما أضافه ابن تيمية للتوضيح .

الوالد شرطاً فى وجود الولد ، ومثل كون الغيم شرطاً فى وجود المطر – فلا يمتنع . وهذا فيه نزاع معروف ، وقد[١] ذُكر فى غير هذا الموضع .

وليس فى هذا ما ينفع الفلاسفة فى قولهم بقدم الأفلاك ، وإنما غايته إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهى الحوادث . وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين ، فإنه إذا[٢] امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم ، وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقفا على حوادث قبله ، وكل حادث مشروط بما قبله ، كما يقولون هم فى الحوادث المشهودة من الأناسى والأمطار كما ذكره ، بل هذا يستلزم امتناع حدوث/الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ، ويقتضى أنه يلزم [من][٣] قولهم أن لايكون للحوادث فاعل ، إذ كان كل حادث مشروطا بحادث قبله . والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم – وعند غيرهم – أن يحدث عنها شىء بوسط أو غير وسط ، لأن ذلك يقتضى تأخر شىء من معلولاتها فلا تكون تامة ، بل فيها إمكانٌ ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل ، وهو نقيض قولهم .

ص ١٧٥

قال ابن رشد[٤] : « وأيضا فإن قولهم : إن الحركة المشار إليها لا تخرج إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها ، قول لا يسلِّمه الخصوم ، فإن الخصوم يقولون : إنه لا ينقضى إلا ما له ابتداء ، وما لا مبدأ له – كما

(١) س : قد .

(٢) س : إن .

(٣) من : ساقطة من (ت) .

(٤) الكلام التالى كله ساقط من « مناهج الأدلة » وهو قبل النص التالى الذى سوف يرد بعد صفحات ، وهو موجود فى « مناهج الأدلة » ص ١٤٣ – ١٤٤ .

نضعه[١] نحن – فلا انقضاء له وبهذا ينكرون قولهم : إن ما وقع فى الماضى فقد دخل فى الوجود ، لأن معنى : دخل فى الوجود ، أنه تناهى وجوده وكمل ، ولا يتناهى إلا ما له ابتداء ، فأما ما لم يبتدى فلا يدخل فى الوجود » .

قلت : لفظ الانقضاء والقضاء قد يعنى به[٢] الكمال والتمام . كما قال تعالى[٣] : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِى الْأَرْضِ ﴾ [سورة الجمعة : ١٠] ، ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ ﴾[سورة البقرة : ٢٠٠] . ويقال : قد انقضت[٤] هذه السنة ، وانقضى شهر رمضان ، ونحو ذلك . فعلى هذا لا يكون المنقضى الذى كمل وتمّ إلا ما له ابتداء ، إذ ما لا أول له لا يُعقل كماله وتمامه .

وقد يُعنى بلفظ الانقضاء : الانتهاء والمضى والزوال . فمعلوم[٥] أن الحوادث التى كانت قبلها قد انقضت ومضت وانتهت ، بمعنى أنها[٦] لم يبق منها شيء .

وعلى هذا فقول القائل : كل حركة لا تكون حتى يكون[٧] قبلها حركات لا نهاية لها ، معناه : حتى توجد قبلها حركات لا ابتداء لها . ليس

---

(١) س : كما نصيغه .

(٢) س : بها .

(٣) عبارة « قال تعالى » : ساقطة من (س) .

(٤) س : مناسككم ، وقد انقضت . .

(٥) س : فمعنى .

(٦) س : أنه .

(٧) عبارة « حتى يكون » : ساقطة من (س) .

المراد : لا آخر لها[1] ، بل المراد : ليس لها ابتداء ، وهذا صحيح ، وهو أول المسألة .

والمنازع يقول : إذا كانت الحركات لا أول لها ، فالمعنى أنه قد مضى فى الماضى ما لا ابتداء له ، كما يُقال : إنه سيوجد فى المستقبل ما لا انتهاء له . وهذا هو قوله ، فما الدليل على بطلان هذا ؟ .

فهنا اشتراك واشتباه فى الألفاظ والمعانى ، إذا مُيِّزت ظهر المعنى . ولفظ « الدخول فى الوجود » قد يتناول ما كمل وجوده وما لم يكمل وجوده ، ويتناول ما وُجد معا وما وُجد متعاقبا . لكن قول القائل : إن الماضى دخل فى الوجود دون المستقبل ، عند منازعه فرق لا تأثير له . فإن أدلته النافية لإمكان دوام ما لا يتناهى ، /كالمطابقة والشفع والوتر وغير ذلك ، يتناول الأمرين ، وهى باطلة فى أحدهما ، فيلزم بطلانها فى الآخر ، ومن اعتقد صحتها مطلقا ، كأبى الهذيل والجهم ، طردوها فى الماضى والمستقبل ، وهو خلاف دين المسلمين وغيرهم من أهل الملل . ص ١٧٦

وهذا الذى يذكره هؤلاء المتفلسفة إنما يتوجه فيما مضى ولم يبق كالحركات ، فأما النفوس الإنسانية المجتمعة ، إذا قالوا بأنه الآن فى الوجود منها ما لا يتناهى وهو مجتمع ، وأن ذلك لا يزال يزيد ، لم يكن ما ذكروه فى الحركات متناولاً لهذا .

ولهذا فرَّ ابن رشد من ذلك إلى أن جعل النفوس واحدة بالذات ، وشبهها بالضوء مع الشمس ، والضوء عرض . وفساد هذا القول معلوم ، وليس هذا موضع بسطه .

(١) س : لا جزء لها ، وهو تحريف .

ولهذا **قال ابن رشد** هنا[١] : « وهذا كله ليس بيِّناً فى هذا الموضع[٢] ، وإنما سقناه ليُعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ، ولا هو من الأقاويل التى تليق بالجمهور ، أعنى البراهين البسيطة التى كلَّف الله تعالى بها الجميع من عباده الإيمان به » .

قال[٣] : « فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية »[٤] .

وأيضا فإن خصماءهم لا يضعون[٥] قبل الدورة المشار إليها دورات لا

(١) فى « مناهج الأدلة » ص ١٤٣ - ١٤٤

(٢) مناهج الأدلة : وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٤٤ .

(٤) عبارة « ولا شرعية » : ساقطة من (س) . والكلام بعد هذه العبارة غير موجود فى « مناهج الأدلة » فى طبعة الأنجلو ، سنة ١٩٦٤ (الطبعة الثانية بتحقيق الدكتور محمود قاسم رحمه الله) وهى التى قابلنا عليها النصوص السابقة ، كما أنه ليس موجودا فى طبعة محمود على صبيح بالقاهرة ١٩٣٥/١٣٥٣ ، وقد طبع الكتاب بعنوان « الكشف عن مناهج الأدلة » مع كتاب « فصل المقال » تحت عنوان « فلسفة ابن رشد » . وعبارة « . . . صناعية ولا شرعية » موجودة فى ص ٥٤ من الكتاب . وذكر الدكتور محمود قاسم فى تعليقه ما يلى : « فى المخطوط رقم ١٢٩ وهو مخطوط . (ا) توجد زيادة قدرها ٥١ سطراً فى ورقات ١٤ ، ١٥ ، ١٦ . وهى تعليق على المتن أدخله الناسخ فى صلب الكتاب ».وذكر الدكتور قاسم فى مقدمة الكتاب أن مخطوط (ا) منقول عن نسخة كتبها عبد الله بن عثمان المعروف بمستجى زاده ، وذلك فى أوائل ذى الحجة سنة ١١٣٥ ، ويذكر أن مستجى زاده : « قد اعترف برداءة هذا المخطوط ، فقال فى خاتمته بالحرف الواحد : كان أصل هذه النسخة سقيما ، ثم ضم الكاتب تحريفات وتغييرات زائدة ، وصححتها بقدر الوسع والطوق ، مع غاية السقم والسخافة . . . الخ » . ولذلك اعتمد الدكتور قاسم على نسخة الإسكوريال (س) التى يرجع تاريخها إلى سنة ٧٢٤ لأنها كما يقول : « نظراً لأن هذا المخطوط أقدم المخطوطات التى عثرنا عليها وأكثرها دقة » . ونحن نعلم أن ابن تيمية توفى سنة ٧٢٨ وكلامه هنا موافق لما فى نسخة (ا) فلا بد أنه رجع إلى نسخة قديمة أيضا ولعلها أقدم من نسخة الإسكوريال . ومع ذلك فإن القطع بصحة ما فى نسخة (ا) يحتاج إلى بحث وتمحيص ليس هذا موضعه ، ولكننا سنقابل الكلام التالى على نسخة (ا) بإذن الله ولا نقطع برأى فى مدى صحة نسبته إلى ابن رشد الآن . وأما النسخة المخطوطة تحت رقم ١٣٣ حكمة تيمورية ، فإنها موافقة للمطبوع ، ولا توجد بها هذه الزيادات المشار إليها فى نسخة (ا) .

(٥) مناهج الأدلة (نسخة ا) : ليس يضعون .

نهاية لها ، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود ، هو الذى يوجد أبداً شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائماً ، فهم إنما يضعون أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة ، وقبل تلك الدورة دورة ، وذلك إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد ، أى متى وجدت دورة وجدت قبلها فى المحل دورة [وبعدها دورة][1] ، وأن هذا المرور إلى غير نهاية ، كالحال[2] فى المستقبل ، فإنَّا[3] نقول : إن بعد هذه الدورة دورة[4] وبعدها دورة ، [5] وذلك إلى غير نهاية ، ولا نقول : إن بعد[6] هذه الدورة دورات لا نهاية لها [5] ، فيلزم[7] عن هذا أن يكون بعد الدورة التى كانت اليوم بمدة[8] عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها ، وبعد الدورة المشار إليها الآن[9] ، فيكون ما لا نهاية [لها][10] أعظم مما لا نهاية [له][11] وذلك محال ، وكذلك الحال فى الأدوار الماضية .

وقولهم : إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتى : أن ما يأتى لم يدخل فى

---

(١) عبارة « وبعدها دورة » : زيادة فى نسخة (ا) .
(٢) د : كالمحال .
(٣) مناهج الأدلة (ا) : وإنا .
(٤) كلمة (دورة » : ساقطة من نسخة (ا) .
(٥ ٥) : ساقط من مناهج الأدلة (ا) .
(٦) د : بعض .
(٧) مناهج الأدلة (ا) : فلزم .
(٨) كلمة « بمدة » : ساقطة من مناهج الأدلة (ا) .
(٩) مناهج الأدلة (ا) : إليها لأن كذلك . .
(١٠) لها : ساقطة من (ت) ، مناهج الأدلة (ا) (ص ١٤) ، وأثبتها من (س) .
(١١) له : زيادة من (س) .

الوجود بعد[١] ، وأن ما مضى قد انصرم وانقضى ، وما انصرم وانقضى فواجب أن يدخل فى الوجود ، فهو متناه – قول حق ، إلا أن الوضع الذى يضعه خصماؤهم فى الدورات ليس بهذه الصفة ، وذلك[٢] أنه [إذا][٣] لم يكن هناك[٤] حركة ، واجب أن تكون أُولى يستحيل أن تكون قبلها حركة ، فليس يجب أن يكون هٰهنا جملة[٥] ، هى أول جملة دخلت[٦] فى/ الوجود ، [٧] ولا جزء منها هو أول جزء دخل فى الوجود[٧] . ص ١٧٧ والذى[٨] دخل منها فى الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية ، إن كانت من الأشياء التى يوجد[٩] منها أكثر من شخص واحد ، وذلك على جهة التعاقب على محل واحد .

فمن أين يلزم – ليت شعرى – إن كان الداخل منها فى الوجود إنما هو واحد ، وقبله واحد ، أن يكون هٰهنا جملة غير[١٠] متناهية دخلت فى الوجود [معا] ؟[١١] .

---

(١) مناهج نسخة (ا) ص ١٤ : بعد فى الوجود .
(٢) ت : وذاك .
(٣) إذا : زيادة من (س) ، مناهج نسخة (ا) .
(٤) مناهج نسخة (ا) : ههنا .
(٥) مناهج نسخة (ا) ص ١٥ : ههنا حركة .
(٦) مناهج نسخة (ا) : جزء دخل .
(٧ – ٧) : ساقط من « مناهج » نسخة (ا) .
(٨) مناهج نسخة (ا) : فالذى .
(٩) مناهج نسخة (ا) : قد يوجد .
(١٠) غير : ساقطة من مناهج نسخة (ا) .
(١١) معا : زيادة من (س) ، مناهج نسخة (ا) .

والأصل فى هذا كله أن [١] لا يدخل فى الوجود إلا ما انقضى وجوده ، وما انقضى [وجوده] [٢] ولا ينقضى إلا ما ابتدى [٣] وجوده ، وإنما كان يلزم أن يدخل فى الوجود [٤] ما لا نهاية له الماضى فى الوجود ، لو كان دخوله [٥] معا ، أعنى ما لا نهاية له [٦] . وأما الداخل فيه [٧] شخص فشخص على محل واحد . وكأنك قلت على الجسم الدورى وليس هناك أول ، فليس يجب أن يكون ما دخل منها فى الوجود منحصراً أو متناهيا [٨] ، لأن المتناهىَ هو الذى يمكن [٩] أن يزاد عليه شىء . وأى جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون فيها جملة قبلها جملة أخرى [١٠] . وهذا هو حد ما لا نهاية له الجائز الوجود ، أعنى أن يكون أبدا يوجد شىء خارج عنه ، ويسألون : كما أن تقدير [١١] وجود البارى سبحانه وتعالى فى الماضى غير متناه . [١٢] وكما أن تقدير وجوده فى المستقبل غير متناه [١٢] — وهذا معنى قولنا لم يزل ولا يزال : هل تُقدَّر أفعاله فى الماضى متناهية أو غير متناهية ؟ .

(١) مناهج نسخة (ا) : أنه .

(٢) عبارة « وما انقضى وجوده » : ساقطة من مناهج نسخة (ا) .
وكلمة « وجوده » : زيادة من (س) .

(٣) مناهج نسخة (ا) : ابتدأ .

(٤) عبارة « فى الوجود » : ساقطة من مناهج نسخة (ا) .

(٥) س : دخله .

(٦) له : ساقطة من مناهج الأدلة (ا) (ص ١٥) .

(٧) مناهج الأدلة (ا) : منه .

(٨) مناهج الأدلة (ا) : ومتناهيا .

(٩) مناهج الأدلة (ا) لا يمكن .

(١٠) س : يكون فيها جملة أخرى ، مناهج الأدلة (ا) : يكون قبلها جملة أخرى .

(١١) مناهج الأدلة (ا) : وسيكونه كما أن تعدى ، وهو تحريف .

(١٢ ١٢): ساقط من (س) ، مناهج الأدلة (ا) .

فإن قالوا : غير متناهية ، كما هو[١] فى المستقبل ، فقد اعترفوا بوجود ما لا نهاية له فى الماضى ، على الشرط الذى يوجد عليه ما لا نهاية له [٢] ، أعنى أن لا يوجد معا ، وأن لا ينقطع الإمكان .

وإن قالوا غير ذلك فقد أحالوا[٣] على الوجود الأزلى أن تكون أفعاله أزلية ، [٤]ويلزمهم ذلك فى علمه بالحادثات وإرادته لها ، فتكون معلوماته بالفعل متناهية ، وكذا إرادته وبالقوة غير متناهية .

أما فى الماضى فمن قبل أنه لا يجوز عندهم أن تكون أفعال لا نهاية لها ، وأما فى المستقبل فمن قبل أن ما لا نهاية له إنما يوجد عندهم بالقوة ، وذلك شىء لا يقولونه . فإن قالوا : إراداته ومعلوماته غير متناهية بالفعل ، فقد سلّموا دخول ما لا نهاية له بالفعل فى الوجود[٥] [٤] .

قال[٦] : « وهذا كله تشويش لعقائد المتشرّعين ، وصدٌّ عن الغاية التى قصد بها تعريفهم [٧] هذه الأشياء ، وهو أن يكونوا مصممين فى هذه الأشياء أخياراً [٨] ، فإن من ليس بمصمم [٩] العقيدة فى هذه ليس بخيرٍ » .

---

(١) مناهج الأدلة (١) : هى

(٢) له : ساقطة من مناهج (١) .

(٣) س : حالوا ، وهو تحريف .

(٤ - ٤) : ساقط من مناهج الأدلة (١) (ص ١٥) .

(٥) س : فى الدخول .

(٦) بعد عبارة « أفعاله أزلية » قبل السقط مباشرة .

(٧) مناهج الأدلة (١) : من غير تفهم .

(٨) مناهج الأدلة (١) : أخبارا .

(٩) مناهج الأدلة (١) : بمقتحم .

قلت : قول[١] القائل : هذا متناه [أو غير متناه] [٢] لفظ مجمل ، يراد به ما لا يتناهى من أوله ولا من آخره ، فلا يمكن أن يزاد عليه ، [٣] وهذا هو مراد ابن رشد / بما لا يتناهى[٣] من أوله فقط ، أو من آخره فقط ، كالحوادث الماضية إذا قيل : لا تتناهى ، فإنه لا نهاية له من جهة الابتداء ، بمعنى أنه لا ابتداء لها ، ولكن إذا قُدِّر أنها انقضت اليوم فقد تناهت من هذا الطرف[٤] .

ص ١٧٨

قال ابن رشد[٥] : « فخصماء هؤلاء المتكلمين لا يقولون : إن قبل هذه [٦] الدورة المعينة دورات لا نهاية لها » بالمعنى الأول[٧] ، أى ليس لها أول ولا آخر ، بل يعترفون[٨] أنه حينئذ يكون للدورات آخر . وهذا عندهم هو الذى لا يتناهى بالمعنى الآخر وهو جائز عندهم .

قال[٩] : « لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود ، هو الذى يوجد أبداً شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائما » .

قال[١٠] : « فهم إنما يضعون أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة ،

---

(١) س : وقول :
(٢) عبارة « أو غير متناه » زيادة فى (س) .
(٣ - ٣) : بدلا من هذه العبارات فى (س) : ويراد به ما لا يتناهى .
(٤) س : الطرق ، وهو تحريف .
(٥) الكلام التالى هو كلام ابن رشد الذى سبق قبل قليل (ص ٩٤) .
(٦) هذه : ساقطة من (س) .
(٧) عبارة « بالمعنى الأول » وما بعدها إضافة وشرح من ابن تيمية
(٨) س : يعرفون .
(٩) بعد كلامه السابق مباشرة ، وهو الكلام الذى سبق قبل قليل (ص ٩٤) .
(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة .

وقبل تلك الدورة دورة ، إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد [١] ، كالحال فى المستقبل ، فإنّا نقول : إن [٢] بعد هذه الدورة دورة ، وبعد هذه الدورة دورة إلى غير نهاية ، ولا نقول : إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها ، فيلزم أن يكون بعد هذه الدورة بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها ، وبعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها ، فيكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وذلك محال » .

فمعنى [٣] ما لا نهاية له الذى جعل مقتضاه محالا ، هو الذى لا يقبل أن يُزاد عليه ، وهو ما لا أول له ولا آخر . وأما إذا قيل : وُجد قبل هذه الدورة دورة ، وقبلها دورة إلى غير نهاية ، فهنا إنما نُفيت النهاية عن الجانب الماضى دون المستقبل ، فلا يُطلق على الجملة أنها لا تتناهى ، لأنها تناهت من أحد الجانبين ، وإن كانت غير متناهية من الجانب الآخر . فهو يسلِّم [٤] امتناع انقضاء وجود ما لا يتناهى [٥] فى الماضى ، إذا أُريد به ما لا يتناهى من الجانبين .

وما قُدِّر متناهياً من أحدهما فلا يسلِّم امتناع [٦] انقضائه ، ولا يطلق عليه أنه لا يتناهى ، بل هو عنده قد تناهى لأنه انقضى [٧] ، والتناهى

---

(١) سبقت عبارات فى كلام ابن رشد السابق وروده (ص ٩٤) اختصرها ابن تيمية هنا .

(٢) إن : ساقطة من (س) .

(٣) الكلام الذى يبدأ بكلمة « فمعنى » تعليق من ابن تيمية على كلام ابن رشد السابق .

(٤) س : مسلم .

(٥) عبارة « ما لا يتناهى » : ساقطة من (س) .

(٦) س : فهو لا يسلم امتناع . .

(٧) ت ، س : انقضا .

والانقضاء واحد . لكن يُقال فيه : إنه وجد شيئا قبل شيء إلى غير نهاية ، فتكون النهاية[١] مسلوبة عن ابتدائه ، لا عن الجانب الذى انتهى[٢] إليه .

ويقال : لا يتناهى مقيداً لا مطلقا كما قال ، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز وجوده ، هو[٣] الذى يوجد أبداً شيء خارج عنه ، أى يمكن أن يُزاد عليه دائما ، فهذا يسمّيه ما لا نهاية له الجائز وجوده ، وهو أن يكون خارجاً عنه شيء يمكن أن يُزاد عليه دائما ، هو إنما يقبل الزيادة من الجهة التى تناهى منها ، فهو متناه من أحد الطرفين.غير متناه من الطرف الآخر .

فلهذا[٤] جاز أن يُقال : ليس هو مما لا يتناهى لتناهيه من جانب ، ويجوز أن يُقال : هو[٥] لا يتناهى لعدم تناهيه من / الجانب الآخر . ولهذا نقول : إنه لا يدخل فى الوجود إلا ما انقضى وجوده . وما انقضى – ولا ينقضى إلا ما ابتدأ وجوده – لأنه إذا قُدِّر أن الحوادث دائمة لم تزل ولا تزال فلم تنقض ، وإنما يفرض الإنسان انقضاء الماضى فرضا ، وإنما المنقضى ما لم يبق فيه شيء .

ص ١٧٩

والحوادث[٦] إذا كانت مستمرة فما انقضت ولا انتهت ، فما دخلت فى

---

(١) عبارة « فتكون النهاية » : ساقطة من (س) .
(٢) ت ، س : انتها .
(٣) س : وهو .
(٤) س : فلها ، وهو تحريف .
(٥) هو : ساقطة من (س) .
(٦) كلمة « والحوادث » : ساقطة من (س) .

الوجود . والذى وُجد فى الماضى فهو متناه ، ليس هو مما لا يتناهى ، وإنما يكون قد دخل ما لا يتناهى إذا كان ممتنعا فى الوجود ، فيكون قد انقضى ، مع كونه غير متناه ، وهذا ممتنع .

فأما ما يوجد شيئاً بعد شيء ، وهو لم يزل ولا يزال ، فهذا ليس يجب أن يكون ما دخل منه فى الوجود منحصراً أو متناهياً لأنه لم ينقض ، بل هو متواصل الوجود ، والمنقضى عنده ما انقطع وجوده ولم يبق منه شيء ، وليست الحوادث المستمرة كذلك .

فلفظ « انقضى » و « انتهى » و « انصرم » ونحو ذلك معناها متقارب . فإذا قال المتكلم : الحوادث الماضية قد انقضت ، فلو لم تكن متناهية للزم انقضاء ما لا نهاية له ، كان هذا تلبيساً ، فإنها إذا جُعلت منقضية ، فإنما انقضت من جهتنا لا من البداية ، ومن هذه الجهة هي متناهية ، وأما من جهة[1] الابتداء فلا انتهاء لها ولا انقضاء[2] ، وما لا يتناهى هو ما لا ينقضى ولا ينصرم . فإذا قيل : انصرم وانقضى ما لا يتناهى ، كان هذا تناقضا بيِّناً .

والحوادث الماضية ليس لها أول ، فإذا قُدِّر أنها انقضت فقد انتهت وانصرمت ، فلا يطلق عليها أنها لا تتناهى ، مع تقدير أنها منقضية[3] ، بل إذا قُدِّر تناهيها فقد انقضت ، وإن قدر استمرارها فلم تنقض .

وما ذكره ابن رشد ، كما أنه مبطل لقول من يقول بامتناع وجود ما لا

(١) كلمة « جهة » : ساقطة من (س) .

(٢) س : ولا انقضاء لها

(٣) س : أنها تنقضى .

يتناهى فى الماضى والمستقبل – كما يقوله من يقوله من المتكلمين – فهو مبطل أيضا لقول إخوانه من الفلاسفة ، الذين يقولون بوجود ما لا يتناهى ، ولا له أول ولا آخر فى قديمين مختلفين ، كما يقولونه : إن حركات كل واحدٍ من الأفلاك لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية ، مع أن إحدى الحركات أكثر وأعظم من الأخرى .

كما يقولون : إن القمر يتحرك فى كل شهر مرة ، والشمس فى كل سنة مرة ، والفلك المحيط فى كل يوم مرة ، فهو أعظم مقداراً وأسرع حركة من فلك الشمس والقمر وغيرهما ، فإنه محيط بالجميع ، فهو أعظم ، وهو يتحرك كل يوم الحركة / الشرقية التى تُحرِّك بها جميع الأفلاك[١] ، وليس فى الأفلاك ما يتحرك كل يوم غيره ، فتكون حركته أكبر وأكثر من حركة سائر الأفلاك : فلك الشمس والقمر وغيرهما ، فإن الأيام أكثر عدداً من الشهور ، والشهور أكثر عدداً من الأعوام[٢] .

ص ١٨٠

ونفس المتحرك كل يوم حركته[٣] أعظم مقداراً مما يتحرك فى الشهر والعام ، مع أن كلاًّ من هذه الحركات ليس لها أول ولا آخر عندهم ، فيلزم من ذلك أن يكون ما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر ، كحركة فلك القمر والشمس ، يقبل أن يُزاد عليه أضعافا مضاعفة ، [٤] بل وُجد ما هو بقدره أضعافا مضاعفة[٤] ، وهو حركة الفلك المحيط ، فيكون ما لا يتناهى من

(١) س : التى يتحرك بها الجميع الأفلاك ، وهو تحريف .
(٢) س : من الشهور وأكبر وأكثر عددا من الأعوام .
(٣) ت : حركة .
(٤ – ٤) : ساقط من (س) .

الجانبين وليس [١] له أول ولا آخر ، أعظم مما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر وأكبر منه . وهذا هو الذى بيَّن ابن رشد وغيره من النظَّار أنه ممتنع .

ولا يلزم هذا أئمة أهل الملل الذين قالوا : إن الرب يفعل أفعالاً ، أو يقول كلماتٍ لا نهاية لها ، ليس لها أول ولا آخر . فإن هؤلاء يقولون : لا قديم إلا الله وحده ، وما سواه محدث مخلوق ، فلم يقم بغيره ولا يصدر عن غيره ما لا يتناهى ، وإنما ذلك له وحده ، فلم يكن لغيره ما لا يتناهى من الطرفين ، لا أقل مما له ولا أكثر .

وذلك أن ابن رشد عنده ما لا يتناهى هو ما لا أول له ولا آخر ، فما كان له منتهى ينتهى إليه محدود ، فلابد أن يكون له مبدأ محدود ، فلا يتناهى شىء [٢] فى النهاية إلا وله مبدأ محدود .

ولهذا قال : « وأيضا فإن خصماءهم لا يضعون قبل الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها ، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذى يوجد أبدا شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائما » إلى قوله [٣] : « وقولهم : إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتى : أن ما يأتى [٤] لم يدخل فى الوجود بعد ، وأن ما مضى قد انقضى وانصرم ، وما انقضى وانصرم فواجب أن يدخل فى الوجود فهو متناه ، فهو قول حق [٥] » ومراده

(١) ت ، س : ليس ، ولعل الصواب ما أثبته ، وهو الذى يقتضيه سياق الكلام .

(٢) كلمة « شىء » : ساقطة من (س) .

(٣) وهو الذى سبق فى (ص ٩٥) .

(٤) عبارة « أن ما يأتى » ساقطة من (س) .

(٥) س : حسن .

بذلك أن الذى ينقضى وينصرم هو ما له مبتدأ . وأما ما لا ابتداء له فلا انتهاء له ولا ينقضى ولا ينصرم .

ولهذا قال[(١)] : « إلا أن الوضع الذى يضعه خصماؤهم فى الدورات ليس بهذه الصفة ، وذلك أنه إذا لم يكن هناك حركة ، واجب أن تكون أولى بحيث[(٢)] يستحيل أن تكون قبلها حركة ، فليس يجب أن يكون ها هنا جملة هى أول جملة دخلت فى الوجود ، ولا جزء منها هو أول جزء دخل فى الوجود . والذى دخل منها فى الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية ، إن كانت من الأشياء التى يُوجد/منها أكثر من شخص واحد » . ص ١٨١

إلى قوله[(٣)] : « فمن أين يلزم – ليت شعرى – إن كان الداخل منها فى الوجود[(٤)] إنما هو واحد وقبله واحد ، أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت فى الوجود معا ؟ » .

قال[(٥)] : « والأصل فى هذا كله ألا يدخل فى الوجود إلا ما انقضى وجوده ، وما انقضى ، ولا ينقضى إلا ما ابتدأ وجوده » .

إلى قوله[(٦)] : « لأن المتناهى هو الذى يمكن أن يُزاد عليه شىء . وأى جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون قبلها جملة أخرى . وهذا هو حد ما لا يتناهى الجائز الوجود » .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، وسبق ورود هذا الكلام (ص ٩٥)
(٢) كلمة « بحيث » لم ترد فى النص السابق .
(٣) بعد الكلام السابق بعبارة واحدة وسبق وروده (ص ٩٥)
(٤) ت : . . . الداخل مسمى فى الوجود ، وهو تحريف ، وسبقت العبارة كما أثبتها هنا .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٦) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر .

وقد قال قبل ذلك : « لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذى يوجد أبداً شيء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائما » . إلى قوله : « ولا نقول : إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها ، فيلزم من هذا أن يكون بعد الدورة التى كانت اليوم بمدة[١] عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها ، وبعد الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها » فمن تدبر كلامه تبين له[٢] ما قلناه .

[قلت[٣]] : فأما الكلام[٤] على إحاطة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات وإرادته ، فمذكور[٥] فى غير هذا الموضع . وهذا الرجل قد أورد على هؤلاء هذا السؤال المعروف ، وهو الذى أوقع أبا المعالى[٦] فى قوله بالاسترسال ، وأن العلم يحيط بأعيان الجواهر وأنواع الأعراض ، ويسترسل على أعيان الأعراض . وهذا ليس هو قول من يقول بأنه[٧] يتعلق بالكليات . فإن ذلك لا يفرّق بين الجواهر وأنواع الأعراض وأعيانها . ومن علم أن الكليات لا تكون كلية إلا فى الذهن ، وأن كل موجود فإنه معيَّن ، والأفلاك معيَّنة ، والعقول والنفوس عندهم معيَّنة ، ونفسه المقدَّسة معينة ، تبين له أن قول من يقول : يعلم الكليات ، وأنه إنما يعلم الجزئيات

---

(١) ت : بهذه ، وهو تحريف . وسبقت الكلمة (ص ٩٤) كما أثبتها هنا ، وهو الذى فى (س) .

(٢) س : يتبين له . .

(٣) قلت : ساقطة من (ت) .

(٤) س : والكلام .

(٥) س : مذكورة .

(٦) س : أبى المعالى ، وهو خطأ .

(٧) بأنه : ساقطة من (س) .

على وجه كلّيّ ، مضمون كلامه أنه لا يعلم نفسه ولا شيئاً[١] من الموجودات .

هذا وهم يقولون : إنه مبدع لها وسبب فى وجودها ، وأن العلم بالسبب يقتضى العلم بالمسبّب . فقولهم هذا يوجب علمه بنفسه وبكل موجود ، وذلك يناقض هذا . وهذا مبسوط فى موضعه .

وهذا الرجل – أعنى ابن رشد – أراد أن يجمع بين قولهم هذا وبين علمه بالجزئيات ، فقال قولا فيه من الحيرة والتناقض ما هو مذكور فى موضعه .

والمقصود هنا ذكر ما ناقض به قول هؤلاء المتكلمين الذين يزعمون أن عقلياتهم تعارض الكتاب والسنة ، وله أيضا من عقلياته ، التى يزعم أنها / تناقض ذلك فى الباطن ، ما هو مردود عليه بالعقل الصريح أيضا . ص ١٨٢

لكن من عرف كلام بعض هؤلاء مع بعض،تبين له فساد كل ما يعارض به كل طائفة للنصوص النبوية ، وأنه ما من معقول يُدَّعَى معارضته[٢] لذلك إلا وقد نقضه أهل المعقول بما يتبين[٣] فساده ، ﴿ فَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[سورة الصافات : ١٨٠ – ١٨٢] .

قال ابن رشد[٤] : « والأَوْلى أن يُقال لمن وصل من الجمهور إلى هذا

---

(١) س : ولا شىء .

(٢) ت : معارضه .

(٣) ت : تبين .

(٤) بعد كلامه الذى انقطع (ص ٩٨) بعد عبارة « ليس بخير » . وكلام ابن رشد هذا إلى عبارة =

القدر من التشكك : إن العالم ليس هو موجودا واحدا[١] ، وإنما هو أفعال لله[٢] متجددة ومتعاقبة ، فيمكن فى العقل أن تكون هذه الأفعال أزلية ، ويمكن أن تكون محدثة ، إلا أن الشرائع كلها قد وردت بأنها محدثة ، فيجب التصديق بأحد الجائزين الذى ورد به الشرع ، وأن يُقال فى علمه وإرادته : إنهما غير مكيفين ولا حادثين[٣] ، ولا يلزم[٤] فيهما الشك المتقدم ، وإنما يلزم فى العلم المكيف الحادث .

فصل

قال ابن رشد[٥] : « وأما الطريقة الثانية فهى الطريقة التى استنبطها أبو المعالى[٦] فى رسالته المعروفة « بالنظامية »[٧] ومبناها على مقدمتين : إحداهما : أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ماهو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أن يكون[٨] أصغر مما هو وأكبر مما هو عليه[٩] ، أو

= « المكيف الحادث » ساقط من نسخة مناهج الأدلة المطبوعة تحقيق الدكتور محمود قاسم وسقط من النسخة المخطوطة رقم ١٣٣ حكمة تيمورية ، وهو موجود بالمخطوطة رقم ١٢٩ حكمة تيمورية ص ١٦ والتى رمز الدكتور قاسم لها بحرف (ا) .

(١) مناهج نسخة (ا) (صفحة ١٦) : موجود واحد .

(٢) مناهج نسخة (ا) (ص ١٦) : الله تعالى .

(٣) عبارة « ولا حادثين » : ساقطة من مناهج (نسخة ا) .

(٤) مناهج (نسخة ا ص ١٦) : فلا يلزم .

(٥) فى « مناهج الأدلة » ص ١٤٤ . وهنا نرجع إلى المقابلة مع طبعة الدكتور محمود قاسم رحمه الله بعد الزيادة السابقة الموجودة فى مخطوطة التيمورية ١٢٩ حكمة بدار الكتب .

(٦) ت : فهى طريقة أبى المعالى التى استنبطها ؛ مناهج الأدلة : فهى التى استنبطها أبو المعالى .

(٧) الإشارة إلى كتاب أبى المعالى الجوينى « العقيدة النظامية » .

(٨) عبارة « أن يكون » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) عليه : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

شكل[١] آخر غير الشكل الذى هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو يكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرك إليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار أن تتحرك إلى أسفل[٢] ، وفى[٣] الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفى الغربية أن تكون شرقية .

والمقدمة الثانية أن الجائز مُحدَث وله مُحدِث ، أى فاعل محدِث[٤] صيَّره بأحد الجائزين أوْلى منه بالجائز الآخر[٥] » .

قال[٦] : « فأما المقدمة الأولى فهى خطابية فى بادِئَ الرأى ، وهى فى بعض[٧] أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسها[٨] ، مثل كون الإنسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها ، وفى بعضه الأمر فيه مشكوك ، مثل كون الحركة الشرقية غربية ، والغربية شرقية ، إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه ، إذ كان يمكن أن يكون ذلك لعلة[٩] غير بيِّنة الوجود بنفسها ، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان .

---

(١) مناهج الأدلة : أو بشكل .
(٢) س : وفى النار تتحرك إلى أسفل ؛ مناهج الأدلة : وفى النار إلى أسفل .
(٣) س : أو فى .
(٤) محدِث : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٥) مناهج الأدلة : أولى منه بالآخر .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٤ — ١٤٥ .
(٧) مناهج الأدلة : فهى خطبية وفى بادىء الرأى وهى أما فى بعض . . .
(٨) مناهج الأدلة : بنفسه .
(٩) مناهج الأدلة : أن يكون لذلك علة . . .

ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان فى أول الأمر عند النظر فى هذه الأشياء ، شبيهاً بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات ، من غير أن يكون من أهل تلك الصنايع . وذلك أن هذا الذى شأنه قد يسبق [١] إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات – أو جُلّها – ممكن أن يكون على خلاف ما هى عليه ويوجد على ذلك المصنوع [٢] / ذلك الفعل بعينه الذى صُنع من أجله ، أعنى غايته ، فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة .

ص ١٨٣

وأما الصانع الذى [٣] يشارك الصانع فى شىء من علم ذلك ، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس فى المصنوع شىء إلا واجب ضرورى [٤] ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضروريا فيه ، وهذا هو معنى الصناعة .

والظاهر أن المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع ، فسبحان الخلاّق العظيم [٥] ! . وهذه [٦] المقدمة من جهة أنها خطابية [٧] قد تصلح لإقناع الجميع ، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع ، فلا تصلح [٨] لهم . وإنما صارت مبطلة للحكمة – لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة

---

(١) مناهج الأدلة (ص ١٤٥) : قد سبق .

(٢) مناهج الأدلة : أن يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن هذا المصنوع . .

(٣) مناهج الأدلة : والذى .

(٤) مناهج الأدلة : فى المصنوع إلا شىء واجب ضرورى .

(٥) س : الخالق العليم .

(٦) مناهج الأدلة : فهذه .

(٧) مناهج الأدلة : خطبية .

(٨) مناهج الأدلة : فليست تصلح .

أسباب الشيء ، وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده - على الصفة التي هو بها [١] ذلك [٢] النوع موجودا [٣] ، فليس هنا [٤] معرفة يختص بها [١] الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم تكن [٥] أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة ، لم يكن هنالك [٦] صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون فى الإنسان ، لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتّى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتّى بالآذان [٧] كما يتأتّى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتّى بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذى سمَّى به نفسه حكيماً ، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك » .

قلت : مضمون هذا الكلام إثبات ما فى الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منها بما خُصَّ به ، وأن ارتباط بعض الأمور ببعض قد يكون شرطاً فى الوجود ، وقد يكون شرطا فى الكمال . وبإثبات هذا أخذ يطعن فى حجة أبى المعالى وأمثاله ، ممن لا يثبت إلا مجرد المشيئة المحضة التى تخصص كلاًّ من المخلوقات بصفته وقدره .

فإن هذا هو قول طائفة من أهل الكلام ، كالأشعرية والظاهرية ، وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة . وأما الجمهور من المسلمين

(١ - ١) : ساقط من (س) .

(٢) ت : وذلك ، وهو خطأ . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : موجود .

(٤) مناهج الأدلة ، ها هنا .

(٥) مناهج الأدلة : لو لم يكن ها هنا . . .

(٦) س : هناك .

(٧) مناهج الأدلة : بالأذن .

وغيرهم ، فإنهم – مع أنهم يثبتون مشيئة الله وإرادته – يثبتون أيضا حكمته ورحمته .

وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الأشعرية نفى الحكمة الغائية ، وهم يلزمهم من التناقض ما هو أعظم من ذلك ، فإنهم إذا أثبتوا الحكمة الغائية ، كما هو قول جمهور المسلمين ، فإنهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الأَوْلى والأحرى ، فإن من فعل المفعول لغاية يريدها[1] / كان مريداً للمفعول بطريق الأَوْلى والأحرى . ص ١٨٤

فإذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ، ويقولون : إنه علة موجبة للمعلول بلا إرادة ، كان هذا فى غاية التناقض . ومن سلك طريقة أبى المعالى فى هذا الدليل ، لا يحتاج إلى أن ينفى الحكمة ، بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة ، أن يثبت الإرادة بطريق الأَوْلى .

وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض ، دالٌّ على مشيئة فاعله ، وعلى حكمته أيضا ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه .

وإذا كان كذلك فقولنا : إن ما سوى هذا الوجه جائز يُراد به أنه جائز ممكن من نفسه[2] ، وأن الرب قادر على غير هذا الوجه ، كما هو قادر عليه . وذلك لا ينافى أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض .

---

(١) س : أن يريدها ، وهو تحريف .

(٢) س : فى نفسه .

فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالى مقدمة صحيحة لا ريب فيها . وإنما الشأن فى تقرير المقدمة الثانية ، وقد ذُكر الكلام عليها فى غير هذا الموضع ، وهو أن التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض : هل يستلزم حدوثها أم لا ؟

قال ابن رشد[١] : « وقد نجد ابن سينا يُذعن إلى هذه[٢] المقدمة بوجهٍ ما . وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتُبر بذاته ممكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله . وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع[٣] الجهات هو الفاعل الأول » .

قال[٤] : « وهذا قول فى غاية السقوط ، وذلك أن الممكن فى ذاته وفى جوهره ، ليس يمكن أن يكون ضروريًّا من جهة فاعله ، وإلا انقلبت[٥] طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى . فإن قيل : إنما نعنى بكونه ممكناً[٦] باعتبار ذاته أنه[٧] متى تُوهِّم فاعله مرتفعاً ارتفع هو . قلنا : هذا الارتفاع مستحيل[٨] [٩] لازم عن مستحيل وهو ارتفاع السبب الفاعل[٩] ، وليس هذا موضع الكلام فى هذا[١٠] الرجل ، ولكن

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٦ .

(٢) مناهج الأدلة : وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه . .

(٣) س : لجميع .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٦ .

(٥) مناهج الأدلة : ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت . . .

(٦) مناهج الأدلة : إنما يعنى بقوله : ممكنا . .

(٧) مناهج الأدلة : أى أنه .

(٨) مناهج الأدلة : هو مستحيل .

(٩ - ٩) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : مع هذا . .

للحرص[1] على الكلام معه فى الأشياء التى اخترعها هذا الرجل استجزنا القول هنا معه[2] » .

قلت : (* مراد ابن رشد أن المفعول لا يكون قديما أزليا ، فإن الضرورى عنده وعند عامة العقلاء ، حتى أرسطو وأتباعه ، وحتى ابن سينا وأتباعه – وإن تناقضوا – هو القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه فى الماضى والمستقبل . وهذا يمتنع أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم ، بل هذا لا يكون إلا محدثا ، والمحدَث يمتنع أن ينقلب قديما ، فلهذا قال : الممكن يمتنع أن يكون ضروريا .

وأما كون الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه ، / وهو المحدَث ، يصير واجب الوجود بغيره ، فهذا لاريب فيه ، وما أظن ابن رشد ينازع فى هذا . ص ١٨٥

ولكن من المتكلمين من ينازع فى هذا . وهذا حق ، وإن قاله ابن سينا ، فليس كل ما يقوله ابن سينا هو باطلا*) .

بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده ، وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده . وهذا يوافق عليه جماهير الخلق ، فإن هؤلاء يقولون : كل ما سوى الله ليس له من نفسه وجود . وهذا يعنون بكونه ممكنا ، لا يعنون بذلك أنه يمكن أن لا يوجد . وإنما يقولون : هو باعتبار نفسه لا يستحق أن يوجد ، ولكن باعتبار فاعله يجب أن يُوجد ، فهو واجب بغيره ، غير واجب بنفسه .

(١) س : الحرص .

(٢) مناهج الأدلة : . . . الرجل استجزْنا القول إلى ذكره .

(* – *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

ولهم نزاع فيما إذا عُدم . هل يقولون[(١)] : عُدِم لعدم موجبه أو لا يُعلَّل عدمه ؟ بل ليس له من نفسه وجود ، وإنما وجوده بفاعله . فإذا لم يفعله فاعل بقى على العدم المستمر . هذا فيه نزاع ، وهو نزاع لفظى اعتبارى .

وتحقيق الأمر أن عدم علته مستلزم[(٢)] لعدمه ، لا[(٣)] أن عدم علته فعل عدمه وأوجب عدمه[(٤)] ، ولكن يلزم من عدم علته عدمه .

فإن أُريد بالعلة فى عدمه ، المؤثر فى عدمه ، فعدمه المستمر لا يحتاج إلى مؤثر . وإن أريد به المستلزم لعدمه ، (٥ فلا ريب أن عدم علته مستلزم لعدمه ٥) .

وهؤلاء لا يقولون : إن الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله . بل الجائزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها ، وما لم يوجد من الجائزات ، فهو جائز باعتبار نفسه ، وهو ممتنع لغيره .

فكما أن ما وُجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفسه ، فما لم يوجد منها ، فهو ممتنع لغيره لا لنفسه ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء أن يكون، فلا بد أن يكون ، وليس هو واجباً بنفسه ، ولا له من نفسه وجوده[(٦)] ، بل الله مبدعه .

---

(١) يقولون : ساقطة من (س) .

(٢) س : مستلزمة .

(٣) ت : إلا .

(٤) س : فعلت عدمه وأوجبت عدمه .

(٥ – ٥) : ساقط من (س) .

(٦) س : وجود .

وما لم يشأ لم يكن ، فإنه يمتنع وجود شيء بدون مشيئة الله تعالى ، وإن كان الله قادراً عليه ، وهو ممكن فى نفسه ، أى يمكن أن يخلقه الله ، لو شاء الله[١] خلقه .

فهذا الباب كثير من النزاع فيه لفظى . وهم لا يعنون بكونه ممكنا باعتبار ذاته ، أنه متى تُوُهِّم فاعله مرتفعا ارتفع هو . ولكن ابن سينا وأتباعه الذين يقولون : إن الفَلَك قديم أزلى ، وهو مع هذا ممكن ، يعنون ذلك .

وأما عامة العقلاء فيعنون بذلك أنه لا يوجد بنفسه ، وأنه باعتبار نفسه يمكن أن /يوجد ويمكن ألا يوجد . وما كان كذلك فهو محدَث[٢] . ص ١٨٦

ولا ريب أنه مع هذا واجب بغيره [٣] حين وجوده لا قبل وجوده [٣] ، يمتنع ارتفاعه حين وجوده[٤] ، لامتناع ارتفاع فاعله ، [٥] ولا يمتنع ارتفاعه مطلقا ، إذ كان معدوما فوجد [٥] ، فارتفاعه مستحيل حين وجوده ، لازم عن مستحيل .

والذى ينكره جمهور العقلاء — ابن رشد وغيره — على ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين ، قولهم بأن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزليا واجباً بغيره ، فهذا مما ينكره الجمهور .

وقد ذكر ابن رشد أنه مخالف لقول أرسطو ومتقدمى الفلاسفة . ولهذا

---

(١) لفظ الجلالة « الله » : ليست فى (س) .

(٢) س : حادث .

(٣ — ٣) : ساقط من (س) .

(٤) عبارة « حين وجوده » : ساقطة من (س) .

(٥ — ٥) : ساقط من (س) .

لزم ابن سينا وموافقيه[١] من التناقض ما ذكر بعضه الرازى[٢] . وهم إذا حُقِّق[٣] الكلام عليهم فى الممكن فروا إلى إثبات الإمكان الاستقبالى ، وهو أنه يمكن فى هذا الموجود أن يعدم فى المستقبل ، وفى المعدوم العين[٤] أن يوجد فى المستقبل ، فيكون الممكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدَثا . وهذا قول جمهور العقلاء .

وكلامهم فى الإلـٰهيات وفى هذا الممكن [القديم الأزلى] مضطرب[٥] غاية الاضطراب ، كما ذكره ابن رشد وغيره . وأما كلامهم فيه[٦] ، فى المنطق وغيره ، فوافقوا فيه سلفهم ، أرسطو وأتباعه وسائر العقلاء ، وصرحوا[٧] بأن الممكن الذى يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا [محدَثاً][٨] مسبوقاً بعدم نفسه ، وقسَّموا الممكن إلى أقسام كلها محدثة ، وجعلوا قسيم[٩] الممكن العامى ، هو الضرورى الواجب وجوده ، وهو القديم الأزلى ، وصرَّحوا بأن ما كان قديما أزليا يمتنع أن يُقال : إنه ممكن يقبل الوجود والعدم .

وممن صرَّح بذلك ابن سينا واتباعه لما تكلموا فى الإلـٰهيات ،

---

(١) س : وموافقوه ، وهو خطأ .
(٢) س : ما ذكر الرازى بعضه .
(٣) س : وهم إذا حققوا .
(٤) ت : وفى الموجود المعين .
(٥) ت : فى هذا الممكن مضطرب .
(٦) فيه : ساقطة من (س) .
(٧) س : . . سائر العقلاء صرحوا . .
(٨) محدثا : ساقطة من (ت) .
(٩) س : قسم .

وأحدثوا مذهبًا ركَّبوه من مذهب سلفهم -أرسطو وأتباعه - ومن مذهب أهل الكلام المعتزلة ونحوهم ، وقسَّموا الوجود إلى واجب وممكن، كما قسَّمه المتكلمون إلى قديم وحادث .

وهذا التقسيم ابتدعوه ، لم يذهب إليه قدماء الفلاسفة ، بل قدماؤهم قسَّموه إلى جوهر وتسعة أعراض، كما هو معروف فى كتاب « قاطيغورياس » ، وجعلوا العلة الأولى من مقولة الجوهر.

وهؤلاء جعلوا هذه القسمة للممكن ، وقالوا : الموجود : إما واجب ، وإما ممكن . والممكن لابد له من واجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين .

وظنوا أن هذه الطريقة التى ابتدعوها فى إثبات رب العالمين طريقة عظيمة ، وأنها غاية عقول العقلاء ، وهى من أفسد الطرق ، لا تدل على إثبات مبدع للعالم ألبتة ، فإنهم يحتاجون إلى حصر الوجود فى القسمين ، ثم إلى بيان أن الممكن[١] الذى جعلوه قسيم الواجب / يستلزم[٢] ثبوت الواجب الذى ادعوه ، وهذا ممتنع على طريقهم . ص ١٨٧

فإنهم إذا قالوا : الموجود[٣] إما أن يقبل العدم ، وإما أن لا يقبله ، وما قَبِلَ العدم فهو الممكن ، ولابد له من واجب .

قيل لهم : إن عنيتم بما يقبل العدم المحدَث ، كان مقتضى الحجة إثبات قديم محدِث للمحدَثات . وهذا حق ، ولكن القديم عندكم قد يكون

---

(١) س : ثم إلى إثبات الممكن . . .

(٢) س : فيلزم .

(٣) س : الوجود .

واجباً وقد يكون ممكنا ، فليس فى هذا ما يدل على إثبات واجب .

وإن قلتم : إن الممكن لابد له من واجب .

قيل لكم : فمعلوم أن المحدَث لابد له من فاعل . وأما ما جعلتموه قديما أزليا ، وسميتموه ممكنا ، فهذا لا يُعلم أنه يفتقر إلى فاعل ، بل عامة العقلاء يقولون : إنه يمتنع أن يكون لهذا فاعل . ولو قُدِّر أن له فاعلاً ، لكان هذا مما يعلم بنظر دقيق خفى ، فلا يمكن أن يكون إثبات واجب الوجود موقوفا على مثل هذه المقدمة .

فإن قالوا : نحن قد قررنا [١] أنه ممكن ، ولابد للممكن من واجب .

قيل : أنتم جعلتموه ممكنا قديما أزليا ، وهذا عند جمهور العقلاء[١] جمع بين النقيضين ، وهو ممتنع . والممتنع قد يلزمه حكم ممتنع . وإنما موجب دليلكم ثبوت قديم أزلى ، وهذا حق .

والقديم الأزلى عندكم يمكن أن يكون [٢] واجباً ، ويمكن أن يكون[٢] ممكنا . وهذا الممكن لم نعلم[٣] أنه يفتقر إلى واجب ، فلا يلزم ثبوت الواجب الذى ادعيتموه ، كما لم يلزم ثبوت الممكن الذى ادعيتموه .

وإن قلتم : إذا قُدِّر عدم هذا الممكن لزم ثبوت القسم الآخر ، وهو الواجب ، لانحصار الموجود فى الواجب والممكن ، كما بيناه .

قيل لكم : كما لم يلزم ثبوت هذا الممكن ، فلم يثبت نفيه ، بل الشك حاصل وإن قدر انتفاؤه .

(١ – ١) : ساقط من (س) .

(٢ – ٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : لم يعلم .

فإذا لم يثبت وجود ممكن بل واجب ، لم يكن فى هذا ما يدل على أن فى الوجود ما هو ممكن ، وأمكن أن يُقال : الوجود كله واجب ، كما يقوله من يقول بوحدة الوجود ويقول : عين وجود ما يسمى ممكنا ومحدَثا [١] هو عين وجود الواجب ، فصار حقيقة قولكم : إن الوجود كله إما واجب وإما ممكن ، هو نوعان : قديم ومحدَث .

وهذا الكلام لافائدة فيه ، بل ليس فيه إلا ذكر التقسيم ، والشك فى وجود الواجب ، أو إثبات واجب يَعُمّ المحدث والقديم ، وهو باطل قطعا . فليس فيه إلا الجزم بالباطل ، أو الشك فى الحق ، أو يقولوا : إن الموجود يمكن أن يكون كله واجبا ، ويمكن أن يكون ليس فيه واجب ، بل هو إما محدَث وإما قديم ممكن .

ومعلوم أن كلا القولين معلوم الفساد بالضرورة ، وأن الوجود فيه حوادث كانت معدومة فوجدت ، وهذه ممكنات ، وأنه لابد لها / من قديم أزلى ، والقديم الأزلى يجب وجوده ، ويمتنع أن يكون ممكنا . وهذا يبين أن كل ما سوى الواجب الوجود المبدِع فهو محدَث كائن بعد أن لم يكن ، وهذا كله يناقض ما قالوه . ص ١٨٨

ولهذا يوجد فى بحوث من سلك طريقهم ، كالرازى والآمدى ، من البحوث المضطربة ، فى الواجب والممكن والعلة والمعلول ، ما ليس هذا موضع بسطه ، وقد تُكلم عليه فى غير هذا الموضع .

---

(١) س : محدثا وممكنا .

فصل

فإن قالوا : نحن إذا قلنا : الوجود : إما واجب ، ذاته لا تقبل العدم ، وإما ممكن يقبل العدم ، وما كان قابلا للعدم فلابد له من واجب ، لزم ثبوت الواجب على التقديرين ، مع قطع النظر عن الممكن : هل يكون قديما أم لا ؟

بل نفس تصور هذه الحقيقة ، وهو كونه يقبل العدم ، فيلزم افتقاره إلى فاعل .

قيل : هذا صحيح . لكن هذا التقسيم لا يستلزم ثبوت القسمين فى الخارج ، إن لم يبين ثبوت الممكن ، ولكن يلزم ثبوت موجود لا يقبل العدم على التقديرين . وهذا لا يناقض قول القائل بأن الموجود واحد لا يقبل العدم ، وإنما يبطل قول هؤلاء إذا بُيِّن أن فى الوجود ما هو ممكن يقبل العدم .

وليس [فى][1] مجرد التقسيم ثبوت القسمين ، وإنما يثبت القسمان إذا ثبت أن فى الوجود ممكنا يقبل العدم ، وهذا الممكن لابد له من واجب . وحينئذ فيكون استدلالا بوجود الممكن المعلوم إمكانه على القديم ، وهذا استدلال بالمحدثات على القديم ، لا استدلال بالوجود من حيث هو وجود على وجود الواجب[2] ، كما ظن ابن سينا وأتباعه بأن الوجود من حيث هو

---

(١) فى : ساقطة من (ت) .

(٢) عبارة « على وجود الواجب » : ساقطة من (س) .

وجود ، إذا دل على وجود واجب ، [لم][1] يناقض ذلك أن يكون الوجود كله واجباً .

فإذا قال[2] : أنا أبين بعد ذلك أن فيه محدَثا .

قيل : إذا بُيِّن ذلك ثبت أن فيه قديما ، ويكون الدليل على ثبوت القديم هو الحوادث . وهذه طريقة صحيحة ، وهى تدل على إثبات قديم ، لا على ثبوت واجب له مفعول قديم ، لكن نفس الوجود يدل على ثبوت موجود قديم واجب الوجود على كل تقدير .

ثم يُقال : وليس الوجود كله واجباً قديما ، فإنَّا نشهد حدوث المحدَثات ، والمحدَث ليس بقديم ، وليس بواجب الوجود يمتنع عدمه . ولا بممتنع الوجود يجب عدمه ، فإنه كان موجوداً تارة ، ومعدوماً أخرى . فعُلم أنه يمكن وجوده وعدمه . وما كان هكذا فلابد له من فاعل قديم أزلى يمتنع عدمه ، فثبت وجود الموجود القديم الأزلى من نفس الوجود ومن وجود المحدَثات ، وثبت من وجود المحدَثات أنه ليس كل موجود قديماً ولا واجباً ، / بل ثبت انقسام الوجود إلى قديم واجب وإلى محدَث ممكن بهذه الطريق ، وهى طريق الحدوث ، وطريق الإمكان الذى لا [3] يناقض الحدوث بل يلازمه ، فأما الإمكان الذى ابتدعوه ، فلا يثبت هو بنفسه ، ولا يثبت به شىء .

ص ١٨٩

ثم الكلام فى تعيين القديم الواجب ، وأن السمٰوات محدثة ، له طرق

---

(١) لم : ساقطة من (ت) .

(٢) ت : وإذا قيل .

(٣) لا : ساقطة من (س) .

متعددة ضرورية ونظرية[١] ، كما قد[٢] بُسط فى موضع آخر ، وبُين أن معرفة الصانع فطرية ضرورية : معرفته بعينه ، وأن السمٰوات والأرض وما بينهما مخلوقة له ، حادثة بعد أن لم تكن ، وأن كل مولود يولد على الفطرة ، وأن الله خلق عباده حنفاء ، ولكن شياطين الإنس والجن أفسدوا فطرة بعض الناس ، فعرض لهم ما أزاحهم عن هذه الفطرة .

ولهذا قالت الرسل : ﴿ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[سورة إبراهيم : ١٠] .

ولما قال فرعون لموسى على سبيل الإنكار ، لما قال موسى : إنى رسولٌ من رب العالمين ، قال : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٣] ، قال له موسى : ﴿ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٤ - ٢٨] .

[ولما قال لموسى وهارون : ﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[سورة الشعراء : ١٦]][٣]

قال ابن رشد[٤] : « وأما المقدمة الثانية[٥] ، وهى القائلة : إن الجائز

---

(١) ت : ونظيره ، وهو تحريف .

(٢) قد : ساقطة من (س) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) ، والآية حرفها الناسخ فى (س) .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٤٦ .

(٥) مناهج الأدلة : وأما القضية الثانية .

محدَث ، فهى مقدمة غير بيّنة بنفسها ، وقد اختلف فيها العلماء . فأجاز أفلاطن أن يكون شيئا جائزا أزليا[١] ، ومنعه أرسطوطاليس[٢] ، وهو مطلب عويص ، ولم يتبين[٣] حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصَّهم الله[٤] بعلمه ، وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته » .

قلت : أما دعواه أن العلماء المذكورين[٥] فى القرآن هم إخوانه الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة ، فإنّا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون بالسحر ، ولا ممن يقول بقدم الأفلاك ، ولا ممن يقول قولا يستلزم أن تكون الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ، ونعلم بالاضطرار أن العلم بالتوحيد ليس موقوفا على ما انفردوا به فى المنطق من الكلام فى الحد والقياس بما يخالفهم فيه أكثر الناس ، كتفريقهم بين الذاتيات والعرضية اللازمة للماهية ، وتفريقهم بين حقيقة الأعيان الموجودة التى هى ماهيتها ، وبين نفس الوجود الذى هو/ الأمر الموجود ، وأمثال ذلك .

ص ١٩٠

وهذا الذى [ذكره][٦] من ينازع هذين ، فإنه ينصر قول

(١) مناهج الأدلة : أفلاطون أن يكون شىء جائز أزليا .

(٢) مناهج الأدلة : أرسطو .

(٣) مناهج الأدلة : ولن تتبين .

(٤) مناهج الأدلة : الله تبارك وتعالى .

(٥) ت : المذكورون ، وهو خطأ .

(٦) ذكره : ساقطة من (ت) .

أرسطوطاليس ، ويقول : إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا ، وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزليا ، وحكايته لهذا عن أفلاطن ، قد يقال : إنه لا يصح فيما يثبته [1] قديماً من الجواهر العقلية ، كالدهر والمادة والخلاء ، فإنه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية ، لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة ، ونقل ذلك عنه فيه نظر .

وأما الأفلاك فالمنقول عن أفلاطن وغيره أنها محدثة ، فإن أرسطوطاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفوس ، [وهي على اصطلاح هؤلاء ممكنة جائزة ، وعلى أصله يكون الجائز الممكن بنفسه أزليا] [2] ، وهم ينقلون : إن أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطوطاليس ، وهو صاحب التعاليم . وأما القدماء كأفلاطن وغيره ، فلم يكونوا يقولون بقدم ذلك ، وإن كانوا يقولون - أو كثير منهم - بقدم أمور أخرى [3] قد يُخلق منها شيء آخر ، ويخلق من ذلك شيء آخر ، إلى أن ينتهى [4] الخلق إلى هذا العالم . فهذا قول قدمائهم ، أو كثير منهم ، وهو خير من قول أرسطو وأتباعه .

قال ابن رشد : [5] : « وأما أبو المعالى فإنه رام أن يبين [6] هذه المقدمة

(١) س : إنما يصح فيما بيّنه ، وهو خطأ .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) .
(٣) س : أخر .
(٤) س : انتهى .
(٥) بعد كلامه السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .
(٦) س : أن يتبين .

بمقدمات : إحداها[١] : أن الجائز لابد له من مخصِّص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أَوْلى من الثانى[٢] . والثانية : أن هذا المخصِّص لا يكون إلا مريدا[٣] .

والثالثة : أن الموجود على الإرادة حادث[٤] . ثم بيَّن أن الجائز يكون عن الإرادة ، أى عن فاعل مريد من قِبَل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزَيْن المتماثلَيْن دون مماثلة[٥] . مثال ذلك أن السقمونيا[٦] ليس[٧] تجذب الصفراء التى فى الجانب الأيمن من البدن دون[٨] التى فى الأيسر. وأما الإرادة فهى التى تخصِّص[٩] الشىء دون مماثله . ثم أضاف إلى هذه أن العالم يماثل[١٠] كونه فى الموضع الذى خلق فيه ، من الجوِّ الذى خلق فيه ، يريد الخلاء ، لكونه فى غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء ، فانتج ذلك[١١] أن العالم خُلق عن إرادة[١٢].

---

(١) ت ، س : أحدها . والمثبت من « مناهج الأدلة » (ص١٤٦) .

(٢) مناهج الأدلة : أولى منه بالثانى .

(٣) س : مزيدا ، وهو تحريف .

(٤) مناهج الأدلة (ص١٤٦ - ١٤٧) : أن الموجود عن الإرادة هو حادث .

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٤٧) : الجائزين المماثلين ، أعنى لا تفعل المماثل دون مماثله ، بل تفعلها .

(٦) ذكر د . محمود قاسم فى شرحه لمعنى هذه الكلمة أنها : « نبات يؤخذ صمغه ويجفف ويستخدم دواء فى علاج الصفراء » وفى المعجم الوسيط : « السقمونيا نبات يستخرج منه دواء مسهّل للبطن ومزيل لدوده » .

(٧) مناهج الأدلة : ليست .

(٨) مناهج الأدلة : من البدن مثلا دون .

(٩) مناهج الأدلة : تختص .

(١٠) س ، مناهج الأدلة : مماثل .

(١١) مناهج الأدلة : فانتج عن ذلك .

(١٢) ت : عن الإرادة .

قال[١] : « والمقدمة القائلة : إن الإرادة هى التى تخص أحد المتماثلين صحيحة ، والقائلة : إن العالم فى حد[٢] يحيط به كاذبة أو غير بيّنة بنفسها ، ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديماً ، لأنه إن كان محدَثا احتاج إلى خلاء » .

قلت : أما تسليمه[٣] أن الإرادة تخص أحد المتماثلين ، فيناقض ما قد ذكر[٤] أولا من أنه لابد فى المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر . والإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما فى المفعول من تلك الحكمة المطلوبة . ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص[٥] أحد المتماثلين/بالإرادة ، بل لابد أن يختص أحدهما بأمر أوجب تعلق الإرادة به ، وإلا فمع التساوى يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول . ومتى سلِّم هذا أمكن أن يُقال : إن مجرد اختيار[٦] الفاعل ، وهى إرادته ، خصَّت الوجود بدهرٍ دون دهر مع التماثل ، وبقدرٍ دون قدر ، وبوصفٍ دون وصف .

ص ١٩١

وأما منازعته فى أن العالم فى حد يحيط به ، فهم لا يحتاجون أن يثبتوا أمراً وجوديا يكون العالم فيه ، بل هم يقولون : إنَّا نعلم إمكان تيامنه وتياسره بالضرورة ، وإن كان ما وراءه عدم محض ، وتسمية ذلك موضعاً ، كقول القائل : العالم فى موضع . ولفظ « الموضع » و « المكان » و« الحيِّز » يُراد به أمر موجود وأمر معدوم .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٤٧ .
(٢) مناهج الأدلة : خلاء .
(٣) س : أما تسليمهم .
(٤) س : فتناقض ما قد ذكره .
(٥) ت : تخصص .
(٦) س : اختلاف .

قال ابن رشد[(١)] : « وأما المقدمة القائلة : إن الإرادة لا يكون عنها إلا مرادٌ حادث[(٢)] ، فذلك شىء غير بيِّن[(٣)] . وذلك أن الإرادة التى هى[(٤)] بالفعل ، فهى مع فعل المراد نفسه ، لأن الإرادة من المضاف . وقد تبين أنه إذا وُجد أحد المضافين بالفعل ، وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والابن . وإذا وُجد أحدهما بالقوة ، وجد الآخر بالقوة ، فإن كانت الإرادة التى بالفعل حادثة ، فالمراد لابد حادث[(٥)] ، وإن كانت الإرادة التى بالفعل قديمة ، فالمراد الذى بالفعل قديم . وأما الإرادة التى تتقدم المراد فهى الإرادة التى بالقوة ، أعنى التى لم يخرج مرادها إلى الفعل ، إذا[(٦)] لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد . ولذلك[(٧)] هو بيِّن أنها إذا خرج مرادها للفعل[(٨)] أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل ، إذ كانت هى السبب فى حدوث المراد بتوسط الفعل . فإذاً لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة ، لوجب أن يكون المراد محدَثا ولابد » .

قال[(٩)] : « والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٤٧ – ١٤٨ .

(٢) مناهج الأدلة : محدث .

(٣) س (فقط) : غير بين بنفسه .

(٤) هى : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : فالمراد ولابد حادث بالفعل .

(٦) مناهج الأدلة : إذ .

(٧) س : وكذلك .

(٨) للفعل : ساقطة من « مناهج الأدلة » (ص١٤٨) .

(٩) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٨ .

ولذلك لم يصرِّح لا بإرادة قديمة ولا حادثة ، بل صرَّح بما الأظهر منه أن الإرادة [موجدة موجودات] حادثة [١] . وذلك قوله تعالى [٢] : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] ، وإنما كان ذلك كذلك ، لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة . بل الحق أن الشرع لم يصرِّح فى الإرادة لا بحدوث ولا قدم [٣] ، لكون هذا من المتشابهات فى حق الأكثر ، وليس بأيدى المتكلمين برهان قطعى على استحالة إرادة [٤] حادثة فى موجود قديم . لأن الأصل الذى يعوِّلون فيه على نفى [٥] قيام الإرادة الحادثة [٦] بمحل قديم هى المقدمة التى بيَّنا وهنها ، وهى أن /ما لا يخلو عن الحوادث حادث ، وسنبين هذا المعنى بياناً أتم عند القول فى الإرادة » . ص ١٩٢

قلت : الكلام فى الإرادة وتعددها ، أو وحدة عينها ، أو نوعها ، أو عمومها ، أو خصوصها وقدمها ، أو حدوثها ، أو حدوث نوعها ، أو عينها . وتنازع الناس فى ذلك ليس هذا موضعه ، وهى من أعظم محارات النظار [٧] .

والقول فيها يشبه [٨] القول فى الكلام ونحوه ، لكن نفس تسليم

(١) ت ، س : الأظهر منه أن الإرادة حادثة . والمثبت من « مناهج الأدلة » وبه يستقيم الكلام .
(٢) مناهج الأدلة : فى قوله تعالى .
(٣) مناهج الأدلة : ولا بقدم .
(٤) مناهج الأدلة : على استحالة قيام إرادة . . .
(٥) مناهج الأدلة : لأن الأصل الذى يعوِّلون عليه فى نفى . . .
(٦) الحادثة : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٧) ت : بالنظار ، وهو تحريف .
(٨) ت : والكلام فى ذلك يشبه . .

الإرادة للمفعول يستلزم حدوثه ، بل تسليم كون الشيء مفعولا يستلزم حدوثه . فأما مفعول مراد أزلى لم يزل ولا يزال مقارنا [١] لفاعله المريد له ، الفاعل له بإرادة قديمة وفعل قديم ، فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل .

وحينئذ فبتقدير [٢] أن يكون البارى لم يزل مريداً لأن يفعل شيئا بعد شىء ، يكون كل ما سواه حادثاً كائناً [٣] بعد أن لم يكن ، وتكون الإرادة قديمة ، بمعنى أن نوعها قديم ، وإن كان كل من المحدثات مراداً بإرادة حادثة » .

قال [٤] : « فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية فى السلوك إلى معرفة الله تعالى [٥] ليست طرقاً نظرية [يقينية] [٦] ، ولا طرقا شرعية يقينية . وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة [المنبّهة] [٧] فى الكتاب العزيز ، على هذا [٨] المعنى ، أعنى معرفة وجود الصانع تعالى [٩] . وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت [وجدت] [١٠] فى الأكثر قد جمعت وصفين : أحدهما : أن تكون يقينية . والثانى : أن تكون بسيطة غير

---

(١) ت . س : مقارن .

(٢) س : فتقدير .

(٣) ت . س : حادث كائن .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٨ .

(٥) مناهج الأدلة : الله سبحانه .

(٦) يقينية : ساقطة من (ت) .

(٧) المنبهة : ساقطة من (ت) ، (س) . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٨) هذا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(١٠) وجدت : ساقطة من (ت) ، (س) . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

مركّبة ، أعنى قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُوَل » .

قال ابن رشد(١) : « وأما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، أعنى مركّبة من مقدمات وأقيسة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى فى النفس(٢) عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة .

ونحن نقول : إن هذه الطريقة ـ وإن سلّمنا وجودها ـ فليست عامة(٤) للناس بما هم ناس(٥) . ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس ، لبطلت(٦) طريقة النظر ـ ولكان وجودها فى الإنسان عبثا .

مثل قوله تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٢] . ومثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [سورة العنكبوت : ٦٩] . ومثل قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً ﴾ [سورة الأنفال : ٢٩] ، إلى أشياء كثيرة(٣) يُظن أنها عاضدة لهذا المعنى .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٩ .

(٢) ت : فى اليقين . وهو تحريف .

(٣) مناهج الأدلة : إلى أشباه ذلك كثيرة .

(٤) مناهج الأدلة : فإنها ليست عامة . .

(٥) س : للناس كلهم بأنهم ناس .

(٦) س : لتطلب ، وهو تحريف .

والقرآن كله دعاء إلى النظر[١] والاعتبار وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن إماته الشهوات قد تكون شرطا[٢] فى صحة النظر، [٣] مثلما تكون الصحة شرطاً فى صحة النظر[٣]، لا أن إماته الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت/ شرطا فيها، كما أن الصحة شرط فى العلم[٤]، وإن كانت ليست مفيدة له[٥].

ص ١٩٣

ومن هذه الجهة دعا الشارع[٦] إلى هذه الطريقة وحث عليها فى جملة ما حث[٧]، أعنى على العمل، لا أنها كافية بنفسها، كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة فى النظرية، فعلى الوجه الذى بيَّنَّا[٨]. وهذا بيِّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه».

قلت: العمل الذى أصله حب الله تعالى أمر الشرع به، لأنه مقصود فى نفسه، وهو معين على حصول العلم النافع، كما أنه معين على حصول عمل آخر صالح، كما أن الشرع أمر بالعلم بالله تعالى لأنه مقصود فى نفسه، وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع.

---

(١) مناهج الأدلة: إنما هو دعاء إلى النظر.

(٢) مناهج الأدلة: لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً.

(٣ – ٣): ساقط من (س) من هذا الموضع، وجاءت هذه العبارات فى السطر التالى فى غير موضعها وفى «مناهج الأدلة»: شرطاً فى ذلك.

(٤) س: العمل؛ مناهج الأدلة: التعلم.

(٥) س: مقيدة له.

(٦) مناهج الأدلة: الشرع.

(٧) مناهج الأدلة: وحث عليها فى جملتها حثا.

(٨) مناهج الأدلة: الذى قلنا.

قال ابن رشد[١] : « وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف [منه][٢] على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم شيئاً[٣] من جنس طرق الأشعرية »[٤] .

قلت : طريق المعتزلة هى الطريق التى ذكرها عن الأشعرية ، وإنما أخذها [من أخذها][٥] من الأشعرية عنهم ، والمعتزلة هم الأصل فى هذه الطريقة ، وعنهم انتشرت ، وإليهم تُضاف . ولهذا لمَّا كان الأشعرى تارة يوافقهم ، وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ، ذمَّ هذه الطريقة ، كما تقدم ذكر كلامه فى ذلك ، فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة فى ذلك .

وابن رشد رأى ما رآه من كتب **الأشعرية** ، فرأى اعتمادهم عليها ، فلذلك تكلم عليها .

وأفضل متأخرى المعتزلة هو **أبو الحسين البصرى** ، وعلى هذه الطريقة فى كتبه كلها يعتمد ، حتى فى كتابه الذى سمَّاه « **غرر الأدلة** »[٦] .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٩ .

(٢) منه : ساقطة من (ت) ، (س) . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٣) شيئا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) هنا ينتهى كلام ابن رشد فى هذا الموضع ، وسوف يستطرد ابن تيمية بعد التعليق عليه فى مناقشة أقوال أخرى لبعض المتكلمين والفلاسفة ، ولن يعود إلى مناقشة ابن رشد مرة أخرى إلا فى ص ٤٨٣ (منسوخ) .

(٥) عبارة « من أخذها » فى (س) ، وسقطت من (ت) .

(٦) أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى سبقت ترجمته ١/٩٤ أحد أئمة المعتزلة ، ولد فى البصرة وسكن بغداد وتوفى بها سنة ٤٣٦ . ومن كتبه « المعتمد فى أصول الدين » و « المعتمد فى أصول الفقه » وهو مخطوط وقد كتب عنه دراسة بالفرنسية الدكتور حسن حنفى طبعت بالمطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٨٥/١٩٦٥ ومن كتبه « غرر الأدلة » و « شرح الأسماء الخمسة » . انظر ترجمته أيضا فى : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ، ص ٣٨٧ ؛ تاريخ بغداد ٣/١٠٠ ؛ العبر ٣/١٨٧ ؛ الأعلام ٧/١٦١ .

كلام أبي الحسين البصري في «غرر الأدلة» وتعليق ابن تيمية عليه

قال في أوله[1] : « إنّا ذاكرون الغرض بهذا الكتاب والمنفعة به ، لكي إذا عَرَف الإنسان شرف تلك المنفعة وشرف الغرض ، صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها ، والاجتهاد في تحصيلها . فنقول : إن الغرض به هو التوصل[2] بالأدلة إلى معرفة الله تعالى ، ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الصفات والأفعال ، وصدق رسله ، وصحة ما جاءوا به » .

قال : « وظاهر أن المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوه.منها : أن من عرف هذه الأشياء بالأدلة أمن من[3] أن يستزلّه غيره عنها . ومنها : أنه يمكنه[4] أن يرد غيره عن[5] الضلال إليها . ومنها : أن يكون على ثقة مما[6] يقدم عليه في معاده ، غير خائف من أن يكون على ضلال يوديه إلى الهلاك » .

قال : « وليس أحد يثق[7] بصحة ما جاءت به الرسل إلا بعد المعرفة بصدقهم ، ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات التي تميّزهم عن غيرهم ، وليس تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح ، لكي[8] يؤْمَنَ أن نصدّق الكذّابين ، وليس يؤْمَن / أنه لا يفعل القبيح إلا إذا عرف أنه[9] عالم بقبحه ، عالم باستغنائه عنه ، ولا يعرف

ص ١٩٤

(١) عبارة « في أوله » ساقطة من (س) .

(٢) ت : الموصل .

(٣) من : ساقطة من (س) .

(٤) س : يمكن .

(٥) ت : من .

(٦) س : على نفسه فيا ، وهو تحريف .

(٧) س : وليس يثق أحد .

(٨) س : لكن ، وهو تحريف .

(٩) ت : إذا عرف إذا ، وهو تحريف .

غناءه إلا بعد أن يعلم أنه غير جسم ، ولا يعرف أنه غير جسم إلا إذا عرف أنه قديم ، ولا يعلم أنه عالم بكل قبيح إلا إذا علم أنه عالم بكل شيء ، ولا يعلمه كذلك إلا إذا علم أنه عالم لذاته ، ولا يعلمه كذلك إلا إذا علم أنه عالم ، ولا يعلم أنه يُثيب ويعاقب إلا إذا علم أنه قادر حي ، ولا يعرف موصوفا بهذه الصفات إلا إذا عُرفت ذاته ، وإنما تعرف ذاته إذا استدل عليها بأفعاله ، لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار ، ولا طريق إليها إلا أفعاله ، فيجب أن نتكلم فى هذه الأشياء لنعلم صحة ما جاءت به الرسل ونمتثله ، فنكون آمنين فى المعاد » .

ثم **قال** : « باب الدلالة على محدِث الأجسام . الدلالة على محدِث الأجسام والجواهر ، هى أن الأجسام والجواهر محدَثة ، [١]وكل محدَث فله محدِث ، فللأجسام إذاً محدِث »[١]

قال : « وهذا الكلام يشتمل على أصلين : أحدهما : قولنا : إن الجسم لم يسبق الحركات والسكنات المحدَثة . والآخر : قولنا : وكل ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث . فالأول يشتمل على ثلاث دعاوٍ : إثبات الحركة والسكون ، وأن الجسم ما سبقها[٢] ، وأنها محدَثان .

والأصل الآخر لا يشتمل إلا على دعوى واحدة : وهو أن ما لم يسبق المحدَث محدَث ، فصارت الدعاوى أربعاً ، ونحن نبينها ليصح حدوث[٣] الجسم » .

(١ – ١) : ساقط من (س) .

(٢) : س : ما يسبقها .

(٣) س : حدث .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قلت : وهذه هى الدعاوى الأربع التى ذكرها أبو المعالى فى أول « الإرشاد » ، لكن جعل بدل الحركات والسكنات الأعراض ، ولكنه لم يقرر حدوث الأعراض إلا بحدوث الأكوان ، ولم يقرر ذلك إلا بالاجتماع والافتراق[١] .

وأما طريقة[٢] الحركة والسكون التى اعتمدتها المعتزلة ، فهى التى يعتمدها الرازى ، وهى أقوى مما سلكه الآمدى وغيره ، حيث سلكوا طريقة الأعراض مطلقا،بناء على أن العرض لا يبقى زمانين ، فإن هذه أضعف الطرق ، وطريقة الحركة أقواها ، وطريقة الاجتماع والافتراق بينهما ، وهى طريقة [أبى الحسن][٣] الأشعرى وطريقة الكرّامية وغيرهم ، ممن يقول : إنه جسم .

ثم إن أبا الحسين احتج لهذه الدعاوى الأربع بنظير ما تقدم .

قال : « فإن قيل : فما الدليل على أن الحركة غيره ؟

قيل : لو كان تحرك الجسم هو الجسم ، لكان إذا بطل تحرك الجسم بطل الجسم ، ولو كان تحرك الجسم هو الجسم ، لكانت[٤] الدلالة على حدث التحرك دلالة على حدث الجسم ، فلو كان تحرك الجسم هو الجسم،لكان أسهل فى الدلالة على حدث الجسم »[٥].

---

(١) انظر « الإرشاد » للجوينى ، ص ١٧ - ٢١ .

(٢) ت : طريق .

(٣) أبى الحسن : زيادة فى (س) .

(٤) ت : لكان .

(٥) س : على حدثه .

قلت : هذا ينبني على أن ما ليس هو الشيء فهو غيره ، وهو قول المعتزلة . وأما الصفاتية فينازعونهم فى هذا ، ويقولون : الصفة لا يطلق عليها : إنها هى هو ولا إنها غيره ، /وأئمتهم لا يقولون : لا هى هو ولا هى غيره ، لأن لفظ الغير مجمل . وكثيرٌ منهم يقولون : لا هى هو ولا هى غيره . لكن الاستدلال يمشى بأن تكون الحركة ليست هى الجسم وهى حادثة ، ويمشي بأن يُقال : الغيران ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود ، والحركة[1] تفارق الجسم بالوجود . فإنه قد يكون موجوداً ولا حركة له . لكن يُقال : لا نسلِّم أن كل جسم يجوز أن يفارقه نوع الحركة ، بل قد تقارنه[2] عين الحركة ، وهم لا يدَّعون أن الجسم مستلزم لعين الحركة والسكون بل لنوعها » .

ص ١٩٥

قال أبو الحسين : « والدلالة على استحالة سبق الجسم لجنس الحركة والسكون ، هى أنه لو سبقه لكان لا واقفاً ولا مارًّا ولا حاصلا فى مكان، مع أنه جِرم متحيز ، والعلم باستحالة ذلك ضرورى » .

قال : « والدلالة على حدوث[3] الحركة والسكون هى أن كل حركة وسكون يجوز عليهما العدم ، والقديم لا يجوز عليه العدم.وإنما قلنا : يجوز العدم على السكنات والحركات[4] ، لأنه ما من جسم متحرك إلا ويمكن أن يسكن ، أو يحوَّل من حركة إلى حركة ، كخروج الفَلَك من دورة إلى

(١) س : أو وجود الحركة ، وهو تحريف .

(٢) س : تفارقه .

(٣) س : حدث .

(٤) س : على الحركات والسكنات .

دورة ، وما من جسم ساكن إلا ويمكننا أن نحرِّكه : إما بجملته أو بأجزائه ، كالأجسام العظام .

وإنما قلنا : إن القديم لا يجوز عليه العدم ، لأن القديم واجب الوجود فى كل حال ، وما وجب وجوده فى كل حال استحال عدمه .

وإنما قلنا : إنه واجب الوجود فى كل حال ، لأنه موجود فيما لم يزل ، فإما أن يكون وجوده على طريق الجواز أو على طريق الوجوب ، فلو كان موجوداً على طريق الجواز ، لم يكن بالوجود أَوْلى منه بالعدم لولا فاعل ، ويستحيل أن يوجد القديم بالفاعل ، لأن المعقول من الفاعل هو المحصّل للشىء عن عدم ، وليس للقديم حال عدم فيخرجه . فصح أن وجود القديم واجب ، وليس بأن يجب وجوده فى حال أَوْلى من حال ، فصح أنه واجب الوجود فى كل حال فاستحال عدمه » .

ثم قرر الأصل الثانى وهو المهم .

قال : « وإنما قلنا : إن ما لم يسبق المحدَث محدَث . لأن ما لم يسبق المحدَث إذا كان موجودا فإنه لم يوجد قبله ووُجِد بعده أو معه ، فإذاً لم يكن موجودا فصار موجودا ، وهذه حقيقة المحدَث ، فصح أن الجسم محدَث » .

قال : « فإن قيل : ما أنكرتم أن الحوادث الماضية لا أول لها ، ولا يلزم حدث الجسم إذا لم يتقدمها ؟ قيل : إذا كان كل واحد من الحوادث له أول ، استحال ألاَّ يكون لجميعها[1] أول ، لأنها ليست سوى آحادها ، كما يستحيل أن يكون كل واحد من الزنج أسود ، ولا يكونوا كلهم سودا ،

(١) س : بجميعها .

ولأن كل واحد قد سبقه عدمه ، فلو كانت لا أول لها ، لكان ما مضى ما انفكّ من وجودها ولا من عدمها ، ولا ينفصل / السابق من المسبوق » . ص ١٩٦

قلت : هذه المقدمة هى التى نازعهم فيها المنازعون كما تقدم ذكر بعض [طعن] [١] الطاعنين فيها ، فى كلام الرازى وغيره . وهؤلاء يقولون : لا نسلِّم أنه إذا كان لكل واحد منها أوَّل ، أن يكون لجميعها أول ، كما أن كل واحد منها له آخر ، وليس لجميعها آخر .

وكما أن كل واحد من العشرة عُشْر ، وليس المجموع عُشْراً ، وكل واحد من أعضاء الإنسان عضو [٢] ، وليس المجموع عضوا . وبالجملة فليس كل ما يتصف به كل فرد من الأفراد يتصف به المجموع فى جميع المواضع ، بل تارة يتصف المجموع بما يتصف به الأفراد ، كما أنه إذا كان كل جزء من الجملة موجوداً [٣] فالجميع موجود ، وإن كان كل جزء من المجموع ممكنا [٤] فالمجموع ممكن ، وإذا كان كل جزء منها معدوما [٥] ، فالجميع معدوم ، وتارة لا يكون كذلك كما تقدم .

فلابد من بيان أن مورد النزاع من أحد الصنفين ، وإلا فدعوى ذلك هو أول المسألة ، فدعوى ذلك مصادرة . وتمثيلهم بالزنج تمثيل بأمر جزئى [٦] لا يحصل به المقصود ، إلا أن يعلم أن هذا مثل هذا .

---

(١) طعن : ساقطة من (ت) .
(٢) س : عضوا ، وهو خطأ .
(٣) ت ، س : موجود ، وهو خطأ .
(٤) ت ، س : ممكن ، وهو خطأ .
(٥) ت ، س : معدوم ، وهو خطأ .
(٦) ت ، س : جزوى .

ولهم عنه أجوبة : المنع ، والمعارضة ، والفرق . أما المنع : فيقولون : لا نسلّم أن هذا مثل الزنج . وأما المعارضة : فيعارضون ذلك بعلمنا بأن كل حركة لها آخِر ، وكل حادث له آخِر ، وليس[1] لكل الحركات والحوادث آخر ، وأن كل عدد له نهاية ، وليس للأعداد نهاية ، وأن كل واحدة من الأخوات يباح التزوج بها ، وليس الجمع بين الأخوات مباحا ، وكل واحد من أفراد العشرةواحد ، وهو ثلث الثلاثة ، وربع الأربعة ، وليست العشرة ثلث الثلاثة ، ولا ربع الأربعة ، وأن كل واحد من أجزاء المركَّب هو مفرد بشرط المركَّب ، ليس مفردا بسيطا ، وأن كل واحد من أجزاء الدائرة جزء دائرة ، والدائرة ليست جزء دائرة ، وأن كل واحد من أجزاء المطر قطرة ، وليس المجموع قطرة ، فإنه يفرّق بين ما له مجموع يمكن أن يوصف بما وصفت به الأفراد ، وبين ما ليس له مجموع يمكن وصفه بذلك .

ولا ريب أنّا إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة مسبوقة بأخرى ، لزم أن يكون لكل حركة أول ، ولا يلزم أن يكون لجنس الحركات أول ، كما إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة ملحوقة بأخرى .

وأما إذا عرضنا على عقولنا أن كل زنجي فهو أسود ، فإنا نعلم بالضرورة أن مجموع الزنج[2] سود ، وذلك لأن المجموع غير كل واحدٍ واحد من الأفراد . فتارة يمكن وصفه بصفات الأفراد ، كما نقول عن الحوادث المحدودة الطرفين : إن مجموعها حادث ، كما أن كل واحد[3] منها حادث .

---

(١) س : فليس .

(٢) ت : الزنجر ، وهو تحريف .

(٣) واحد : ساقطة من (س) .

ص ١٩٧ وتارة لا يمكن وصفه بذلك اللفظ ،/بل بصيغة الجمع ، فإن مجموع السودان لا يُقال فيه بنفس اللفظ : أسود ، ولا يُقال : غير أسود ، بل يُقال : سود . وسود صيغة جمع ، فهي بمعنى قولنا : كل زنجي أسود .

وإذا لم يكن الحكم على المجموع هو بلفظه[1] الحكم على الأفراد ، كان نظير مثال الزنج[2] . وأما إذا اتحد الحكم فقد يكون حكم المجموع فيه حكم الأفراد ، وقد لا يكون . فالأول إذا قلنا : كل محدث فهو مخلوق أو فهو ممكن ، أو : كل ممكن فهو مفتقر إلى غير ممكن ، فإن ذلك يوجب أن يكون مجموع المحدَث مخلوقا وممكنا ، ومجموع الممكن مفتقراً إلى غير ممكن ، لأن هذا الحكم ثابت للجنس من [حيث][3] هو هو ، فيلزم ثبوته حيث تحقق الجنس ، والجنس يتحقق في المجموع ، كتحققه في كل فردٍ فرد .

فطبيعة المحدَث تستلزم كونه مخلوقا ممكنا ، وطبيعة الممكن إذا وجد تستلزم الافتقار إلى غير ممكن ، والطبيعة لازمة للمجموع ، فيستحيل وجود الطبيعة منفكَّة عن لازمها ، فلا يكون مجموع الممكنات إلا مفتقراً إلى غيره ، كما لا يكون كل فرد منها إلا مفتقرا إلى غيره ، ولا يكون مجموع المخلوقات إلا حادثة وممكنة ، كما لا يكون كل منها إلا حادثا ممكنا كذلك في المعنى .

لكن من المجموع ما يكون اللفظ يتناول جنسه ، كما يتناول الواحد

---

(١) س : بلفظيه .

(٢) س : زنج .

(٣) حيث : ساقطة من (ت) .

منه ، كلفظ المخلوق والمحدث والممكن ، ومنه ما يكون لفظ[١] الكثير فيه صيغة جمع لا يستعمل فى الواحد منه .

والزنج ليس لهم مجموع يُحكم عليه بأنه أسود أو ليس بأسود ، بل يُقال : مجموعهم سود وذلك معنى قولك : كل واحد منهم أسود،ولكنه الأسود[٢] يتصف به المجموع من حيث هو مجموع ، كما يتصف به كل واحد واحد ، بخلاف اتّصاف المجموع بكونه محدثا وممكنا ومفتقرا إلى غيره ، فإن هذا الوصف يمكن ثبوته للمجموع من حيث هو مجموع ، كما يثبت لكل فرد من أفراده .

والحوادث إذا حكم على مجموعها بأن له أولا أو ليس له أول ، فهو[٣] حكم على الجنس المجموع ، فإن عُلم أن جنس الحادث لا يكون دائما متصلا ، بل لا يكون إلا بعد عدم ، كما عُلم أن كل فردٍ [فرد] [٥] من أفراده كذلك ، كان هذا نظير المحدَث والممكن ، لكن[٦] النزاع فى هذا ، فإنّا إذا عرضنا على العقل المحدَث عن عدم من حيث هو ، مع قطع النظر عن أفراده ومجموعه : هل يكون مخلوقا ممكنا ؟ جزم العقل بأن ما كان مخلوقا محدَثا ، فإن كونه محدَثا يستلزم كونه ممكنا ، إذ لو لم يكن كذلك لزم كونه واجبا فلا يعدم ، أو ممتنعا فلا يوجد .

والمحدَث كان معدوماً وصار موجودا ، فطبيعته تنافى الوجوب والامتناع ، لا فرق فى ذلك بين الواحد / والجنس . ص ١٩٨

(١) لفظ : ساقطة من (س) .

(٢) س : إذ الأسود .

(٣) س : فهذا .

(٤) فرد : ساقطة من (ت) . (٥) س : ولكل .

وإذا عرضنا على العقل الحادث ، مع قطع النظر عن أفراده وجنسه : هل يستلزم أن يكون منتهيا منقطعا له ابتداء ، أو لا يستلزم ذلك ، بل يمكن[(١)] دوامه ؟ لم تجد فى العقل ما يقضى[(٢)] بأن جنس الحادث يجب أن يكون منتهيا له ابتداء .

وهذاالباب من تدبره تبين له الفرق بين تسلسل المؤثرات الفاعلات أنه ممتنع ، وبين تسلسل الآثار : أثراً بعد أثر ، كما هو مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود الفرق بين الزنجى وبين الحادث . ومما يوضح ذلك أنّا إذا قلنا : كل زنجى أسود ، لم يكن فى الزنج ما ليس بأسود ، لأن هذا النفى يناقض ذلك الإثبات ، وصدق أحد المتناقضين اللذين لا يرتفعان يوجب كذب الآخر ، فإنَّا إذا قلنا : بعض الزنج ليس بأسود ، كان مناقضا[(٣)] لقولنا : كل زنجى أسود ، فإذا لم يكن فى الزنج ما ليس بأسود ، لزم أن يكون جميعهم سودا ، وأما إذا قلنا : كل حادث فله[(٤)] أول ، فإنه يلزم أن لا يكون فى الحوادث ما ليس[(٥)] له أول ، وهكذا عكس نقيضه ،

---

(١) س : يمكنه .

(٢) س : ما يقتضى .

(٣) س : متناقضا ، وهو تحريف .

(٤) س : له .

(٥) عند عبارة « فى الحوادث ما ليس » تنتهى المقابلة مع نسخة (س) ، وفى أسفل هذه الصفحة من نسخة (س) توجد إشارة إلى أول كلمات الصفحة التالية ، وهى عبارة « له أول » . إلا أن الكلمات الموجودة فى الصفحة التالية تبدأ بعبارة : « فساد المقدمات الثلاث . . . الخ » وهى عبارات سبق أن بينت فى مقدمة الجزء الأول (ص ٢٨ — ٢٩) أنها من « تخريجة » فى نسخة (س) تقابل آخر ص ٥٠ — ٧٧ من الجزء الأول (ط . السنة المحمدية) وهى تقابل ص ٩١ - ١٣٤ (من طبعتنا) وآخر عبارات فى هذه « التخريجة » هى : « الوجه =

فيمتنع أن يكون حادث ليس له أول . وهل يلزم من ذلك أن تكون جميع الحوادث لها أول ، كما لزم أن يكون جميع الزنج سودا ؟ هذا محل نزاع

فيقال : الفرق معلوم بين قولنا : جميع الحوادث لها أول ، بمعنى : أن كل واحد منها له أول ، وبين قولنا : إن جنس الحوادث لها أول ، بمعنى : أن الحوادث منقطعة غير دائمة ولا مستمرة ولا متسلسلة ، فإن العقل يتصور أن كل واحد له أول وآخر ، وهى مع ذلك دائمة مستمرة ، فيمكنه الحكم بأن كل حادث له أول ، كما أن كل زنجى أسود . وهو بعد ذلك لم يعلم : هل هى دائمة أم هى منقطعة ؟

بل العلم بكون الحادث له أول ، هو العلم بأنه مسبوق بعدم ، وليس العلم بأن كل حادث هو مسبوق بعدم ، هو العلم بأنه كان العدم مستمرا دائما ، حتى حدث جنس الحوادث ، بل يمكن العقل أن يتصور أنه ما من حادث إلا وقبله حادث ، كما يتصور أنه ما من حادث إلا وبعده حادث ، وما من عددٍ إلا وبعده عدد . وهو يعلم أن كل حادث فله أول ، وكل منقضٍ فله آخر ، وكل عدد فله حدّ ومنتهى ، وإن لم يكن لجنس العدد حد ومنتهى .

ومما يبين ذلك الفرق : أن كون الشخص أسود وأبيض صفة قائمة به فى حال وجوده ، فلا يمكن انتفاؤها عن الجنس الموجود ، مع قولنا : إن كلاًّ منهم أسود . وأما كون الشيء حادثاً ، أو مسبوقا بعدم ، أو موجودا

= الرابع أن يقال : العقل إما أن يكون عالما بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر ، وأما أن لا يكون عالما بذلك ، فإن لم يكن عالما امتنع » وهى تقابل السطور الأولى من ص ١٣٤ من الجزء الأول من طبعتنا . وعلى ذلك سيكون اعتمادنا فى باقى الكتاب إلى نهايته على نسخة (ت) فقط .

بعد أن لم يكن ، أو له أول ، فهو بمنزلة كونه ماضيا وملحوقا بعدم ، ومعدوما بعد ما كان .

وهذا يقتضى أن كلاً من هذه الأمور ثابت لكل واحد من الحادث والمنقضى[1] ./ أما كون جنس المنقضى[2] انقطع ، فلا يكون بعده منقضٍ ، أو كون جنس الحوادث منقطعاً ، فلم يكن قبل الحوادث المعيَّنة شىء حادث ، فهذا نوع آخر .

ص ١٩٩

والحكم على كل فردٍ فرد ، غير الحكم على المجموع ، من حيث هو مجموع فى النفى والإثبات ، فنى النفى نفرِّق بين قوله : لا تأكل هذا ولا هذا ، ولا تأكل السمك وتشرب اللبن ، إذ الأول نهى عن كل منهما ، والثانى نهى عن جميعها .

وكذلك إذا قال : ما ضربت لا هذا ولا هذا ، أو لم أضر بهما ، وعنى نفى ضربهما جميعا .

ولهذا تنازع الفقهاء فيمن حلف لا يفعل شيئا ففعل بعضه ، كما لو حلف : لا آكل الرغيف ، فأكل بعضه . ولم يتنازعوا فى أنه لو عنى أكل جميعه لم يحنث بأكل البعض .

وهذا كما فى قوله تعالى : ﴿ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾[سورة النساء : ٢٣] ، ونَهْىُ النبى صلى الله عليه وسلم أن تُنكح المرأة على عمتها وخالتها ، فالجمع بينهما منهى عنه . فهذه وحدها مباحة ، وهذه وحدها مباحة ، واجتماعهما ليس مباحاً .

(١) فى الأصل (ت) : والمقتضى ، والظاهر أنه تحريف .

(٢) فى الأصل (ت) : المقتضى .

وكذلك كل واحد من الضدين مقدور ممكن ، وليس الجمع بينهما مقدورا ممكنا . وكذلك الجائع إذا حضرته أطعمة يكفيه كل منها ، فكل منها مباح له أكله ، ولا يباح له أكل المجموع حتى يَبْشَم[1] ويموت . وكذلك من قال لغيره : خذ عبدا من عبيدى ، أو فرساً من خيلى ، كل منها مباح له ، وليس المجموع مباحا له . فإذا قيل : كل من هذه مباح ، لم يستلزم أن يكون المجموع مباحا .

والمقصود أن الأمور التى يتصف بها كل واحد من الأفراد ثلاثة أنواع :

أحدها : ما لا يمكن تصوره فى المجموع ، فلا يُقال : هو ثابت ولا منتفٍ .

والثانى : ما يمكن تصوره فى المجموع ، وهذا قد يكون ثابتا كثبوت الافتقار إلى الفاعل فى مجموع الممكنات والحادثات ، وثبوت الحِلِّ فى كل من الأجنبيات منفردة ، وفى جمع أربع . وقد لا يكون ثابتا كثبوت النهاية فى أفراد الحوادث المنقضية لا فى مجموعها ، وثبوت الحِلِّ فى كل من الأختين لا فى مجموعها .

والفرق بين هذا وهذا أن الحكم الذى ثبت للأفراد ، إن كان للمعنى الذى يوجد فى المجموع ثبت له ، وإن لم يكن لذلك المعنى لم يلزم ثبوته له ، فكون المحدث ممكنا أو مفتقرا إلى الفاعل ثبت لحقيقة الحدوث ، وهذا ثابت للأفراد والمجموع . وكذلك افتقار الممكن إلى ما ليس بممكن ثبت

---

(١) فى « لسان العرب »: « البَشَم : تخمة على الدسم ... ابن سيدة : البشم : التخمة . وقيل : هو أن يكثر من الطعام حتى يَكْرُبَه » .

لحقيقة الإمكان ، فإن حقيقة الممكن هو الذى لا يوجد إلا بغيره لا بنفسه ، وهذه الحقيقة لا تفرّق بين الأفراد وبين المجموع .

ص ٢٠٠ وأما كون الحادث / له أوّل ، أو الماضى له انتهاء ، فهذا يُعلم فى كل حادثٍ حادث ، وماضٍ ماضٍ. وأما كون هذا الجنس كذلك ، فالطبيعة تلزم كل واحدٍ واحد، وليس فى الخارج مجموع ثابت للحوادث والماضيات ، حتى يُقال : هل يُحكم لذلك المجموع بحكم أفراده أم لا ؟ فإن أفراده موجودة على التعاقب ، وإذا قُدِّر حوادث متعاقبة ، لم يكن فى العلم بهذا ما يُوجب أن لا تكون دائمة .

لكن إذا قُدِّر اجتماع حوادث فى آنٍ واحد ، أو كانت محدودة قيل : إن هذا المجموع له ابتداء . وإذا قُدِّر اجتماع أمور منقضية أو محدودة الآخر . قيل : لها انتهاء .

وأما ما لا يمكن اجتماعه لا من هذا ولا من هذا ، فليس وجوده مجتمعا فى الخارج ، وإنما يجتمع أفراده فى الذهن لا فى الخارج .

يبين ذلك أن ما لا يوجد إلا متعاقبا متتاليا ، إذا قيل : إن كل واحد من أفراده يعقب فرداً آخر ، لم يُعلم من ذلك أنه كله يعقب شيئا آخر ، إذ لم يُحكم على جنسه بأنه يعقب غير جنسه ، وإنما حكمنا على أفراد الجنس بالتعاقب .

وكذلك إذا قلنا : كل واحد من أفراده سبقه عدم ، لم يُحكم على الجنس بأنه سبقه عدم ، كما حكمنا هناك على جنس المحدَث بافتقاره إلى الفاعل ، وعلى جنس الممكن بافتقاره إلى ما ليس بممكن ، أو إلى الفاعل أو الواجب ونحو ذلك . والكلام على هذا مبسوط فى موضعه .

والمقصود التنبيه على ما ذكره المنازعون لأبى الحسين وغيره من القائلين بأن جنس الحوادث يمتنع دوامها من أهل الإسلام والسنة والفلاسفة وغيرهم. وكذلك قوله: كل واحد قد سبقه عدم، فلو كانت لا أول لها لكان ما مضى ما انفك من وجودها وعدمها، ولا ينفصل السابق من المسبوق. فإنهم يقولون: كل واحد مسبوق بعدم نفسه لا بعدم جنسه، فإذا كان الجنس لا أوّل له، لم يلزم أن يقارنه عدمه، بل يقارن كل فرد من أفراده عدم غيره.

وهم يسلِّمون عدم كل واحدٍ واحد، كما يسلِّمون حدوثه، فإن حدوثه مستلزم لعدمه. لكنهم ينازعون فى عدم الجنس وانتهائه وامتناع دوامه فى الأزل، كما ينازعون فى انتهائه وامتناع دوامه فى الأبد.

وبالجملة: هذا الموضع هو من أعظم الأصول التى ينبنى عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام. وتنبنى عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله وخلقه للسمٰوات والأرض، ثم استوائه على العرش وتكلمه بالقرآن وغيره من الكلام.

وأئمة أهل الحديث والسنة، وطوائف من أهل النظر والكلام، مع أئمة الفلاسفة تنازعهم فى هذا.

ثم إنهم/والدهرية من الفلاسفة اشتركوا فى أصل تفرعت عنه مقالاتهم، وهو أن تسلسل الحوادث ودوامها يستلزم قدم العالم، بل قدم السمٰوات والأفلاك. فقال الفريقان: إذا قُدِّر حادث بعد حادث إلى غير نهاية، كان العالم قديماً، فتكون الأفلاك قديمة. ص ٢٠١

ثم إن الفلاسفة الدهرية ، كابن سينا وأمثاله ، قالوا : تسلسل الحوادث ودوامها واجب ، لأن حدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع ، فيمتنع أن يكون جنسها حادثاً بلا سبب حادث . وإذا كان لكل حادث سبب حادث ، كان الجنس قديماً ، فيكون العالم قديما .

وأبو الحسين البصرى ، وأمثاله من المعتزلة ، ونحوهم من أهل الكلام ، قالوا : تسلسل الحوادث ممتنع ، لأن كل حادث مسبوق بالعدم ، فيكون الجنس مسبوقا بالعدم ، فيلزم حدوث كل ما لا يخلو عن الحوادث ، والأجسام لا تخلو من الحوادث فتكون حادثة .

ونفس الأصل الذى اشترك فيه الفريقان باطل ، وهو أنه يلزم من إمكان تسلسل الحوادث قدم الأفلاك ، أو قدم العالم ، أو قدم شىء من العالم .

والفلاسفة الدهرية أعظم إقرارًا ببطلانه من المعتزلة ، فإن تسلسل الحوادث ودوامها لا يقتضى قدم أعيان شىء منها ، ولا قدم السمٰوات والأفلاك ، ولا شىء من العالم . والفلاسفة يسلّمون أن تسلسل الحوادث لا يقتضى قدم شىء من أعيانها ، وأن تسلسلها ممكن بل واجب .

فيقال لهم : هب أن الحوادث لم تزل تحدث شيئا بعد شىء ، فمن أين لكم أن الأفلاك قديمة ؟ وهلاَّ جاز أن تكون حادثة بعد حوادث قبلها ؟ بل يُقال : هذا يبطل قولكم ، فإنها إذا كانت متسلسلة امتنع أن تكون صادرة عن علة تامة موجبة ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شىء من معلولها . والحوادث متأخرة ، فيمتنع صدورها عن علة تامة بوسط أو بغير وسط .

وهكذا يقول للمعتزلة منازعوهم ، يقولون : أنتم موافقون لسائر المسلمين وأهل الملل على أن الله خلق السمٰوات والأرض فى ستة أيام ، وأنه خالق كل شىء ، وأنه القديم ، وكل ما سواه محدَث مسبوق بالعدم . ومقصودكم بالأدلة بيان ذلك ، فأى حاجة لكم إلى أن تسلِّموا للدهرية ما يستظهرون به عليكم ؟

وإذا جاز أن يكون الله خلقها وأحدثها بأفعال أحدثها قبل ذلك ، وكل حادث مسبوق بحادث ، مع أن ما سوى الله مخلوق مصنوع مفطور ، حصل مقصودكم .

وإذا كان الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ، أو فاعلا لما يشاء ، لم يناقض هذا كون العالم مخلوقاً له ، فتكون /السمٰوات والأرض مخلوقة فى ستة أيام ، كما أخبرت بذلك الرسل ، والله خالق كل شىء ، وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم . ص ٢٠٢

ويقول لهم منازعوهم : أنتم أردتم إثبات حدوث العالم ، وإثبات الصانع سبحانه بما جعلتموه شرطاً فى حدوثه ، بل وشرطاً فى العلم بالصانع ، فكان ما ذكرتموه مناقضا لحدوث العالم ، وللعلم بحدوثه ، وللعلم بإثبات الصانع .

وذلك أنكم ظننتم أنه لا يتم حدوث السمٰوات إلا بامتناع حوادث لا أول لها ، وأن إحداث الله تعالى لشىء من مخلوقاته لا يمكن إلا إذا بقى من الأزل إلى حين أحدث المحدَثات ، لم يفعل شيئا من الأفعال ولا الأقوال ، بل ولا كان يمكنه عندكم الفعل الدائم ، ولا أن تكون كلماته دائمة لا نهاية

لها فى الأزل ، ثم حين أحدثها هو على ما كان عليه قبل ذلك ، فحدث من غير تجدد شيء أصلا .

فلزمكم القول بترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح ، وحدوث الحوادث بلا سبب ، ولزمكم تعطيل الصانع سبحانه وجحده وسلبه القدرة التامة ، حيث سلبتم قدرته على جنس الكلام والفعل فى الأزل .

وقلتم : يجب أن يكون جنس كلامه حادثاً بعد أن لم يكن ، بل أن يكون مخلوقاً فى غيره ، لا قائما بذاته ، أو أنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته .

وقلتم : لا يمكنه أن يُحدث شيئا إن لم يمتنع دوام الفعل منه ، فلا يكون قادراً فاعلا متكلما ، إلا بشرط أن لا يكون كان قادرا فاعلا متكلما .

وقلتم : لا يجوز وجود الحوادث إلا بشرط ألا يحدث لها سبب حادث ، ولا يترجح أحد طرفى الممكن على الآخر إلا بشرط ألا يكون هناك سبب يقتضى الرجحان ، فجعلتم شرط حدوث العالم وسائر أفعال الله وكلامه ما يكون نقيضه هو الشرط ، وبدَّلتم القضايا العقلية ، كما حرَّفتم الكتب الإلٰهية .

ومن هنا طمعت الفلاسفة فيكم ، وزادوا القضايا العقلية تبديلا وإفسادا ، وزادوا فى الكتب الإلٰهية تحريفا وإلحاداً ، وصار أصل الأصول عندكم – الذى بنيتم عليه إثباتكم للصانع ولصفاته ولرسله ، وبه كفَّرتم أو ضلَّلتم من نازعكم من أهل القبلة ، أتباع السلف والأئمة ، ومن غير أهل القبلة – هو قولكم : إذا كان كل واحد من الحوادث له أوَّل ، استحال ألَّا يكون لمجموعها أوَّل ، لأنها ليست سوى آحادها .

والعقلاء يفرّقون بصريح عقولهم بين الحكم والخبر والوصف لكل واحدٍ واحد ، وبين الحكم والخبر والوصف للمجموع فى مواضع كثيرة . وأنتم تقولون بإثبات الجوهر الفرد ، فكل واحد من أجزاء الجسم جوهر فرد عندكم ، وليس الجسم جوهراً فردا ، بل المجموع من أفرادٍ[1]، وقد ثبت للمجموع من الأحكام ما لا يثبت للفرد .

وبالعكس فمجموع الإنسان إنسان ، وليس كل عضو/منه إنسان . ص ٢٠٣ وكذلك كل [من][2] الشمس والقمر ، والشجر والثمر ، وغير ذلك من الأجسام المجتمعة ، لها حكم ووصف لا يثبت لأجزائها .

والإنسان حىّ سميع بصير متكلم ، وليس كل واحد من أبعاضه كذلك . فلم يجب إذا كان النوع والمجموع دائما باقياً ، أن يكون كلٌّ من أفراده دائما ؟

والأمور المقدارية والعددية ، كالكرات ، والدوائر ، والخطوط[3] ، والمثلثات ، والمربعات ، والألوف ، والمئات ، كلها يثبت لأجزائها من الحكم ما لا يثبت لمجموعها . وبالعكس فإذا وُصف الشىء بأنه دائم ، أو طويل ، أو ممتد ، لم يلزم أن يكون كل واحد من أجزائه أو أفراده كذلك .

قال تعالى فى الجنة : ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا ﴾[سورة الرعد : ٣٥] . ومعلوم أن كل جزء من أجزاء الأُكُل والظل يفنى وينقضى ، والجنس دائم لا يفنى ولا ينقضى ، ولا توصف الأجزاء بما وصف به الكل .

(١) فى الأصل : من إقرار ، وهو تحريف . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

(٢) من : ساقطة من الأصل (ت) ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٣) فى الأصل : والحظوظ ، وهو تحريف . ولعل الصواب ما أثبته .

قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَـٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾ [سورة صۤ : ٥٤] ، فأخبر عن الجنس أنه لا ينفد[1] ، وأن كل واحدٍ من أجزائه ينفد[1] .

ويُقال للزمان والحركات فى الأجسام : إنها طويلة ممتدة ، ولا يقال للصغير من أجزائها : إنه طويل ممتد ، فيكون الرب لم يزل متكلما إذا شاء ، أو لم يزل فاعلا لما يشاء هو ، بمعنى كونه لم يزل متكلما فعّالا ، وبمعنى دوام كلامه وفِعَاله ، لا يستلزم أن كل واحدٍ من الأفعال دائم[2] لم يزل .

فإن قلتم : الحادث من حيث هو حادث يقتضى أنه مسبوق بغـــيره ، كما أن الممكن من حيث هو ممكن يقتضى الافتقار إلى غيره ، والمحدَث من حيث هو محدَث يقتضى الاحتياج إلى غيره ، فكما أن الممكنات — مفردها ومجموعها — يلزم أن تكون مفتقرة إلى الفاعل ، وكذلك المحدَثات ، فكذلك الحوادث —مفردها ومجموعها — يقتضى أن تكون مسبوقة بالغير .

وهذا من جنس قولهم : الحركة من [حيث] هى[3] تقتضى كونها مسبوقة بالغير ، لأن أجزاءها متعاقبة لا مجتمعة .

قال لكم منازعوكم : هذا لفظ مجمل مشتبه . وعامة حججكم وحجج غيركم الباطلة مبناها على ألفاظ مجملة متشابهة ، مع إلغاء الفارق ، ويأخذون اللفظ المجمل المشتبه من غير تمييز لأحد معنييه عن الآخر . فبالاشتراك والاشتباه فى الألفاظ والمعانى ضلَّ كثير من الناس .

---

(١) فى الأصل : ينفذ ، والصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : دائما ، وهو خطأ .

(٣) فى الأصل : من هى ، وأضفت « حيث » ليستقيم الكلام .

وذلك أن قولكم : الحادث – من حيث هو – يقتضى أنه مسبوق بغيره ، أو الحركة – من حيث هى – تقتضى أن تكون مسبوقة بالغير.

يقال لكم : الحادث المطلق لا وجود له إلا فى الذهن لا فى الخارج ، وإنما فى الخارج موجودات متعاقبة ، ليست مجتمعة فى وقت واحد ، كما تجتمع الممكنات والمحدَثات المحدودة ، والموجودات والمعدومات ، فليس فى الخارج إلا حادث بعد حادث ، فالحكم إما على كل فردٍ فرد ، وإما على جملة محصورة ، وإما على الجنس الدائم المتعاقب.

ص ٢٠٤

فيقال لكم : أتريدون بذلك أن كل حادث فلابد أن يكون مسبوقاً بغيره ، أو أن الحوادث المحدودة لابد أن تكون مسبوقة ، أو أن الجنس لابد أن يكون مسبوقا ؟

أما الأول والثانى فلا نزاع فيهما . وأما الثالث فيقال : أتريدون به أن الجنس مسبوق بعدمه ، أم مسبوق بفاعله ، بمعنى أنه لابد له من محدِث ؟ الثانى مسلَّم ، والأول محل النزاع .

وكذلك فى الحركة : إن قلتم : إن الحركة المعيَّنة مسبوقة بأخرى أو بعدم ، فهذا لا نزاع فيه . وإن قلتم : إن نوعها مسبوق بالعدم ، فهذا محل النزاع .

وذلك أن من أعظم ما اعتمدوا عليه قولهم : الحركة من حيث هى حركة تتضمن المسبوقية بالغير ، فإن الحركة تحوّلٌ من حال إلى حال ، فإحدى الحالتين سابقة للحال الأخرى ، فلا تُعقل حركة إلا مع سبق البعض على البعض ، وكل ما كان مسبوقا بغيره لم يكن أزليا . فالحركة

يمتنع أن تكون أزلية . فيقال لهم : قولكم : الحركة تستلزم المسبوقية بالغير ، أتريدون بالغير سبق بعض أجزائها على بعض ، وهو المعنى الذى دللتم عليه ؟ أم تريدون أنها مسبوقة بالعدم ، أم مسبوقة بالفاعل ؟

أما الأول ، وهو الذى دللتم عليه ، فإنه يقتضى نقيض قولكم ، وهو يقتضى أن الحركة لم يزل نوعها موجودا ، لأن كل ما هو حركة مسبوق بما هو حركة ، وكل حال تَحوَّل إليه المتحرك فهو مسبوق بحال أخرى ، وتلك الحال مسبوقة بأخرى ، فكان ما ذكرتموه دليلا على حدوث الحركة ، كما أنه يدل على حدوث أعيان الحركة وأجزائها ، فهو يدل على دوام نوعها ، وهو نقيض قولكم .

فكان ما ذكرتموه حجة فى محل النزاع إنما يدل على مواقع الإجماع ، وهو فى محل النزاع حجة عليكم لا لكم . وحينئذ فيقول المنازع : نحن نقول بموجب دليكم ، وهو حجة عليكم . وإن أردتم أن مسمًّى الحركة مسبوق بالعدم ، فلم تذكروا على هذا دليلاً أصلا ، وهو مورد النزاع .

وإن أردتم أنه مسبوق بالفاعل ، فهذا أيضا يُراد به أن كل جزء منها مسبوق بالفاعل . ويُراد به أن جنسها سبقه الفاعل سبقاً انفصاليا ، وإن لم يقيموا دليلا على هذا ، فكان ماذهبتم إليه لم تقيموا دليلا عليه ، وما أقمتم عليه دليلا لا يدل على قولكم بل على نقيضه .

ولذلك يقال لخصومهم الفلاسفة : أنتم لم تقيموا دليلا على قدم شيء من العالم ، بل عامة ما أقمتموه من الأدلة يستلزم دوام الفاعلية ، وهذا/يدل على نقيض قولكم ، فإنه يقتضى أنه لم يزل يفعل ، والمفعول لا يكون إلا ما حدث عن عدم . ص ٢٠٥

وأما قدم شيء من العالم فلا دليل لكم عليه ، بل دليلكم يدل على نقيضه ، فإنه لو كان المفعول مقارنا للفاعل ، لزم ألاّ يحدث فى العالم شيء . والطائفتان جميعا أصل قولها الكلام فى الحركة ، فهؤلاء يقولون : يمتنع أن تكون الحركة دائمة ، فلا بد أن يكون جنس الحركة حادثاً عن غير سبب حادث .

وهؤلاء يقولون : بل جنس الحركة يمتنع أن يكون حادثا ، فيمتنع أن تحدث الحركة لا من حركة . والزمان مقدار الحركة ، فيجب قدم نوعه . ثم قالوا : ولا حركة فوق حركة الفلك ولا قبلها ، ولا زمان إلا مقدار هذه الحركة ، فتكون هذه الحركة وزمانها أزليين .

فيقال لهم : من أين لكم أنه لا حركة قبل حركة الفلك ولا فوقها ؟ وهل هذا إلا قول بلا علم ، ونفى لما لم تعلموا نفيه ، وتكذيب لما لم تحيطوا بعلمه ولمّا يأتكم تأويله ؟

ثم قولكم بأنه لا حركة إلا هذه الحركات ، مع أنه لا أول لها ولا آخر ، وهذا كذلك ، وهذا أكثر من ذلك بأضعاف مضاعفة .

قالوا : فالجسم يمتنع أن يتحرك حركة لا تتناهى ، كما ذكر ذلك أرسطو ، لأن الجسم ينقسم ، فتكون حركة الجزء مثل حركة الكل لا تتناهى ، وهذا ممتنع : يمتنع أن يكون الجزء مثل الكل .

قيل لهم : بل هذا الذى ذكره أرسطو وتلقيتموه بالقبول ، يدل على نقيض مقصوده ومقصودكم . فإن الجسم إذا قامت به حركة ، فحركة مجموع الجسم أكبر من حركة بعضه فى المكان . وهذا غير ممتنع عند أحد من العقلاء ، فليس حركة الجزء مثل حركة الكل ، ولكن كلاهما لا يتناهى ،

فيلزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه أكثر من بعض فى الزمان ، وما لا يتناهى لا يكون شىء أكبر منه .

فهذا يدل على فساد قولكم . لأنكم تقولون : إن حركة المحيط أعظم من الحركة[1] المختصة بفلك الشمس والقمر وغيرهما ، وكلاهما لا يتناهى . فهذا الذى ذكرتموه فى حركة الجسم الواحد يستلزم بطلان قولكم فى حركة الجسمين ، وأما الجسم الواحد فإن قولكم فيه ينبنى على أنه يتبعّض ، وأن حركته متبعّضة ، حتى يُقال : إن بعضه يساوى كله فى عدم النهاية ، وهذا ممتنع ، بل هى حركة واحدة لا أول لها ولا آخر ، ولا امتناع فى ذلك .

ويُقال للمتكلمين : إن قلتم : إنه مسبوق بالمحرِّك ، بمعنى أنه لابد للحركة من محرِّك ، فهذا أيضا مسلَّم ، لكن قولكم : إن المحرك لا يجوز أن يحرِّك شيئا حتى تكون الحركة ممتنعة عليه أولا ، ثم تصير ممكنة من غير تجدد شىء ، فتنقلب من الامتناع إلى الإمكان من غير حدوث سبب / أصلا ، ولا يجوز أن يُحدِث شيئاً حتى يُحدِثه بلا سبب حادث أصلا . ص ٢٠٦

هذا هو الذى ينازعكم فيه جمهور المسلمين وغيرهم ، ويقولون لكم : لم يزل الله قادراً على الفعل ، والقدرة عليه مع امتناع المقدور جمع بين النقيضين ، فإن القدرة على الشىء تستلزم إمكانه ، فكل ما هو مقدور للرب تعالى ، فلا بد أن يكون ممكناً لا ممتنعا .

ويقولون : إذا قلتم : لم يكن قادرا على الفعل ثم صار قادرا ، لأن الفعل لم يكن ممكنا ثم صار ممكنا ، فما الموجب لهذا التجدد والتغير؟

(١) فى الأصل : من حركة . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

فإن قلتم : حدث ذلك بلا سبب ، كان هذا أعجب من قولكم الأول ، إذ كان القادر يصير قادرا بعد أن لم يكن ، من غير تجدد شيء أوجب قدرته .

وإن قلتم ما ذكره أبو الحسين : المعقول من الفاعل هو المحصِّل للشيء عن عدم ، فيمتنع وجوده فى الأزل .

قيل لكم : إن الفاعل لا يكون فاعلا حتى يحصّل الشيء عن عدمه ، فلا يكون الفعل نفسه ، أو المفعول نفسه ، قديماً . لكن لم قلتم : إنه يشترط فى الفعل المعيَّن عدم غيره ؟ ولم قلتم : إنه لا يكون فاعلا لهذه السمٰوات والأرض ، حتى لا يكون قبل ذلك فاعلا أصلا ، ولا يكون فاعلا حتى يكون جنس الفعل منه معدوماً بل ممتنعا ؟ فهذا غير واجب فى المعقول ، بل المعقول يُعقل أنه حصَّل الشيء عن عدم .

وإن كان قبل تحصيله حصل غيره عن عدم،وهم قد يقولون : كان فى الأزل قادرا على الفعل فيما لم يزل ، وهذا كلام متناقض ، فإنه فى حال كونه قادرا لم يكن الفعل ممكنا له عندهم .

فحقيقة قولهم : كان قادرا حين لم يكن قادرا ، فإن القادر إنما يكون قادرا على ما يمكنه دون ما لا يمكنه ، فإذا كان الفعل فى الأزل – وهو الفعل الدائم ، أى الذى يدوم جنسه – غير ممكن له ، لم يكن مقدورا له ، فلا يكون قادرا عليه .

وهذا مما أنكره المسلمون[1] على هؤلاء المتكلمين ، وكان هذا من أسباب لعنة بعضهم على المنابر .

(١) فى الأصل : المسلمين ، وهو خطأ .

ويقال لهم : مقصودكم الأول نصر الإسلام والرد على مخالفيه ، وليس فى كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا عن أحد من السابقين الأولين ، والتابعين لهم بإحسان ، هذا القول الذى أحدثتموه وجعلتموه أصل دين المسلمين . ليس فيه أن الربَّ لم يزل لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بشىء ، ولا يمكنه ذلك ، ثم إنه بعد تقدير أزمنةٍ لا نهاية لها فعل وتكلم ، وأنه صار متمكنا من الفعل والكلام بعد أن لم يكن متمكنا ، بل القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين يناقض ما ذكرتموه ، فكان ما ابتدعتموه من الكلام الذى ادعيتم أنه أصل الدين مخالفاً للسمع والعقل ، ثم إنه صار من تقلَّدكم ينقل عن المسلمين واليهود والنصارى أن هذا قولهم .

ص ٢٠٧ ولا يُعرف هذا/القول عن أحد من الأنبياء ولا أصحابهم ، بل المعروف عنهم يناقض ذلك ، ولكن الثابت عند الأنبياء أن كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن ، خلاف قول الفلاسفة الذين يقولون : إن الأفلاك ، أو العقول ، أو النفوس ، أو شيئا غير ذلك مما سوى الله ، قديم أزلى ، لم يزل ولا يزال .

ويقال : قول القائل : الفاعل هو المحصِّل للشىء عن عدم ، أتريد به الفاعل للشىء المشار إليه أنه لا يكون فاعلا له إلا إذا حصَّله عن عدم ؟ أم تريد به أنه لا يكون الفاعل فى نفسه فاعلا لشىء حتى تكون فاعليته ممتنعة ، ثم صارت ممكنة ؟

أما الأول فمسلم . والثانى ممنوع . وسبب ذلك الفرق بين الفعل ونوعه . فإذا لم يُعقل فاعل لمعنى إلا بعد عدمه ، لم يلزم ألاَّ يُعقل كون الفاعل فاعلا إلا بعد أن لم يكن فاعلا ، بل العقل لا يعقل حدوث فاعلية بلا سبب .

تابع كلام أبي الحسين البصري

قال أبو الحسين البصري : «فإذا ثبت حدوث العالم ، فالدلالة على أن له محدِثا هي أنه لا يخلو أن يكون حدث وكان يجوز أن لا يحدث ، أو كان يجب أن يحدث . فلو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن بأن يحدث فى تلك الحال أوْلى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجباً فى نفسه ، وإن حدث مع جواز ألا يحدث لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث ، لولا شيء اقتضى حدوثه ، ويُستدل على أنه عالم قادر ، فصح قولنا » .

قال : « واستدل شيوخنا على أن الأجسام تحتاج إلى محدِث ، بأن تصرفنا يحتاج إلى محدِث لأجل أنه محدَث ، فحدوث كل محدَث يحوجه إلى محدِث ، فإذا كانت الأجسام محدَثة احتاجت إلى محدِث ، والدلالة على حاجة تصرفنا إلى محدِث هو أنه لو حدث بنفسه من غير محدِث لحدث . وإن كرهناه ، أو كنا ممنوعين منه ، فلما وقع بحسب قصدنا ، وانتفى بحسب كراهتنا ، علمنا أنه محتاج إلينا » .

قال : « والدليل على أنه يحتاج إلينا لأجل حدوثه ، أنه إما أن يحتاج إلينا لحدوثه أو لبقائه أو لعدمه . فلو احتاج إلينا لبقائه ، لوجب ألاَّ يبقى البناء إذا مات البانى . ولا يجوز أن يحتاج إلينا لعدمه ، لأن تصرّفنا كان معدوماً قبل وجودنا وقبل كوننا قادرين . فصح أنه يحتاج إلينا ليحدث ، ولأن حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا وإرادتنا ، وهو الذى لا يتجدد إذا كرهناه . /فعلمنا أنه يحتاج إلينا لأجل حدوثه » .

ص ٢٠٨

تعليق ابن تيمية

قلت : فهذا أصل أصول القوم الذى بَنَوْا عليه دينهم الصحيح والفاسد . فإن الإقرار بوجود الصانع تعالى ، وأنه حيّ عالم قادر ، ونبوة

نبيه صلى الله عليه وسلم ، حق لا ريب فيه .

وأما نفيهم صفات الرب تعالى ، ودعواهم أنه لم يتكلم بكلام قائم به ، ولا يُرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، ونحو ذلك ، فهو من دينهم الفاسد .

وهذه الطريقة هى التى سلكها ابن عقيل ، إذا مال إلى شيء من أقوال المعتزلة ، فإنه كان قد أخذ عن أبى على بن الوليد ، وأبى القاسم بن التبان[1] ، وكانا من أصحاب أبى الحسين البصرى ، ولهذا يوجد فى كلامه نصر كلامهم تارة ، وإبطاله أخرى ، فإنه كان ذكيا كثير الكلام والتصنيف ، فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله ، كما يوجد لأبى حامد والرازى وأبى الفرج بن الجوزى وغيرهم .

وابن الجوزى يقتدى به فيما يدخل فيه من الكلام ، مثل كلامه فى « منهاج الأصول » ، وفى « كف التشبيه » ونحو ذلك .

ولهذا يوجد فى كلام هؤلاء من نفى الصفات الخبرية ، ومنعهم أن تُسمى الآيات والأحاديث آيات الصفات وأحاديث الصفات ، بل آيات الإضافات ، ونصوص الإضافات ، ونحو ذلك من الكلام الموافق لأقوال المعتزلة ، ما يبين به أن الأشعرى وأئمة أصحابه من المثبتين للصفات الخبرية ونحو ذلك ، أقرب إلى السنة والسلف والأئمة ، كأحمد بن حنبل وغيره ، من كلام هؤلاء الذين مالوا فى هذا إلى طريقة المعتزلة .

وهذه الطريقة التى سلكها أبو الحسين فى إثبات أن المحدَث لابد له من محدِث ، هى طريقة أبى المعالى وابن عقيل فى كثير من كلامهم ، وغيرهم .

---

(١) لم أجد لهما ترجمة فيما بين يدى من مراجع .

والقاضى أبو بكر يذكر ما يشبهها فى الأصلين من استدلاله على افتقار المحدَث إلى محدِث بالتخصيص ، والاستدلال على ذلك بالقياس .

والأشعرى أحسن استدلالاً منه ، مع أنهم كلهم سلكوا سبيل المعتزلة فى هذا الأصل ، وسلّموا كلامهم. وهى طريقة أثبتوا فيها الجلىَّ بالخفى وأرادوا بها إيضاح الواضح ، كمن يقرر القضايا البديهية بقضايا نظرية ، يسندها إلى قضايا أخرى بديهية ، وذلك أن العلم بأن المحدَث لابد له من محدِث ، أبين فى العقل من العلم بأن ما جاز حدوثه ، لم يكن بالحدوث أَوْلى من ألاَّ يحدث ، لولا شىء اقتضى حدوثه ، وبأن ما وجب حدوثه وجب فى كل حال ./

ص ٢٠٩ فإن هذه القضايا وإن كانت حقًّا ، وهى ضرورية ، فالعلم بأن المحدَث لابد له من محدِث أَبْيَن منها ، والعقل يضطر إلى التصديق بهذه أعظم مما يضطر إلى التصديق بتلك ، وتصور طرفى هذه القضية أبده فى العقل من تصور تلك ، ولا تُعرض هذه القضية وتلك على سليم الفطرة إلا صدَّق بهذه قبل تلك .

وهذا كقول أبى المعالى ، ومن وافقه على طريقه ، إذ أثبت حدوث العالم[1] : « فالحادث جائز وجوده ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوّزات تقدّمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوّز ، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع ، وذلك – أرشدك

(١) الكلام التالى يبدو أنه من كلام بعض المتكلمين الموافقين لأبى المعالى فى إثبات حدوث العالم ، ورجحت أنه ليس من كلام أبى المعالى الجوينى ، بعد مراجعة مابين يدى من كتبه .

الله - مستبين على الضرورة ، لا حاجة فيه إلى سبر الغير والتمسك فيه بسبيل النظر .

ثم إذا وضح اقتضاء الحادث مخصصا على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً وقوع الحدوث ، بمنزلة العلة الموجبة معلولها ، وإما أن تكون طبيعة ، كما صار إليه الطبائعيون ، وباطلا أن يكون جارياً مجرى العلل ، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران ، فلو قُدِّر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة فيجب أن يجب وجود العالم أزلا ، وذلك يفضى إلى القول بقدم العالم ، وقد أقمنا الدلالة على حدثه . وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول فى مقتضى المقتضى .

ومن زعم أن المخصص طبيعة ، فقد أحال فيما قال ، فإن الطبيعة عند مثبتها توجب أثرها إذا ارتفعت الموانع ، فإن كانت الطبيعة قديمة ، فلتقتضِ قدم العالم ، وإن كانت حادثة فلتكن مفتقرة إلى مخصص » .

قال : « وإذا بطل أن يكون مخصص العالم علّة أو طبيعة موجبة بنفسها ، لا على اختيار ، فتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار ، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات » .

قلت : فهذه الطريقة هى من جنس طريقة أبى الحسين كما ترى ، وهى من جنس طريقة القاضى أبى بكر ، والقاضى أبى يعلى ، وابن عقيل وغيرهم . ومعلوم لكل ذى فطرة سليمة أن العلم بأن الحادث لابد له من محدِث أَبْيَنُ من العلم بأن التخصيص لابد له من مخصص ، فإنه ليس التخصيص إلا نوعاً من الحوادث ، فإنهم لا / يريدون بذلك أن كل ص ٢١٠

تخصيص ، سواء كان محدثا أو قديما ، لابد له من مخصص فاعل له على الاختيار ، فإن القديم يمتنع عندهم أن يكون له فاعل ، فلم يبق إلا التخصيص الحادث ، فيكون المعنى أن كل تخصيص حادث لابد له من مخصص فاعل مختار .

والتخصيص الحادث إما أن يكون مساويا للحادث فى العموم والخصوص ، أو يكون أخص منه . فإن كان مساويا له ، كان هذا بمنزلة أن يُقال : المفعول الحادث والمتجدد الحادث وما أشبه ذلك ، وإن كان أخص منه كان استدلالا على أن كل محدَث لابد له من محدِث ، لأن هذا النوع من الحادث لابد له من محدِث .

ثم إن هذا النوع هو المطلوب إثباته بالدليل ، فيكون استدلالا على هذا النوع بالجنس ، ثم استدلالا على الجنس بذلك النوع ، فيكون استدلالا بالشئ على نفسه .

لكن يقال من جهتهم : التخصيص ، وإن كان مساويا للحدوث فى العموم والخصوص ، فجهة كونه تخصيصا غير جهة كونه حدوثا . وهم استدلوا بما فيه من التخصيص وإن كان مشروطا بالحدوث ، على أنه لابد له من مخصص .

فيقال : هذا صحيح . لكن عليه سؤلان : أحدهما أن جهة كونه حدوثا أدلّ على المحدِث من جهة دلالة كونه مخصَّصاً على المخصِّص . فإنه لو قال لهم قائل : لا نسلِّم أن التخصيص لابد له من مخصص ، لم يكن لهم جواب إلا ما هو دون جوابهم ، لمن قال : لا نسلِّم أن المحدَث لابد له من محدِث .

وإذا كان قد قال : إن ما جاز تقدمه وتأخره ، فإذا وقع وجوده بدلا عن عدمه ، قضت العقول ببدائها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع ، فلأن يقال : ما حدث بعد أن لم يكن فإن العقول تقضي ببدائها بافتقاره إلى محدث أحدثه ، أَوْلى وأحرى ، فإن العلم بافتقار المحدَث إلى محدِث أَبْيَن من العلم بافتقار المخصَّص إلى المخصِّص ، وافتقار ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر إلى مرجح .

السؤال الثانى : أن يُقال لهؤلاء كلهم ، كأبى الحسين ومن وافقه : هذه المقدمة التى بنيتم عليها إثبات الصانع تعالى تناقضتم فيها ، فإن حاصلها أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح .

فإن هؤلاء يقولون : إذا حدث مع جواز أن يحدث وأن لا يحدث ، لم يكن بالحدوث أَوْلى من أن لا يكون .

والآخرون يقولون : إذا تخصص بوقت دون وقت مع تشابه الأوقات ، أو بقدر دون قدر ، لم يكن تخصيصه بأحدهما أَوْلى من الآخر إلا بمخصص ، / والأول ينبنى على أنه قد استوى بالنسبة إلى ذاته الحدوث وعدمه ، فيفتقر إلى مرجح للحدوث . والثانى ينبنى على أن الأزمنة والمقادير والصفات مستوية . فلابد من مخصص يخصص أحدهما بالوقوع فيه ، وكل هذا مبنى على أن الأمرين المتساويين فى الإمكان لا يترجح أحدهما إلا بمرجح ، وهذا حق فى نفسه ، لكنهم نقضوه حيث قالوا : إن هذه المحدَثات والتخصيصات تقع بلا سبب يقتضى حدوثها ولا اختصاصها .

ص ٢١١

فإنهم ، وإن اثبتوا فاعلا ، لكن يقولون : إن نسبة قدرته وإرادته إلى جميع الممكنات سواء ، وأنه حدثت الحوادث بلا سبب حادث أصلا ، بل حال الفاعل قبل الفعل وحين الفعل سواء ، ومعلوم أن هذا تصريح برجحان الممكن بلا مرجح تام .

وهؤلاء يقولون : القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجح . وهذا هو أصل قول القدرية ، وهو أصل قول الجهمية الجبرية . فالقدرية أخرجوا به أفعال الحيوان أن تكون مخلوقة لله ، وقالوا : إن العبد قادر مختار ، فترجح الفعل على الترك بلا مرجح .

وقالوا : إن ما أنعم الله به على أهل الإيمان والطاعة مما يؤمنون به ويطيعون ، هو مثل ما أنعم به على أهل الكفر والمعصية ، فإنه أرسل الرسل إلى الصنفين ، وأقدر الصنفين ، وأزاح علل الصنفين ، وفعل كل ما يمكن من اللطف الذى يُؤْمِن عنده الصنفان ، بمنزلة من أعطى ابنيه مالاً بالسَّوية ، ثم قالوا : إن المؤمن فَعَل الطاعة من غير نعمة خصَّه الله بها تعينه على الإيمان ، والكافر فعل الكفر من غير سبب من الله .

وهذا القول مخالف للشرع والعقل . فإن الله بيَّن ما خصَّ به المؤمنين من نعمة الإيمان فى غير موضع ، كقوله تعالى : ﴿ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيـمَانَ وَزَيَّنَه فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَـٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ [سورة الحجرات : ٧] .

والقدرية يقولون : إن هذا خطاب لجميع الخلق ، وليس الأمر كذلك ، بل هو خطاب للمؤمنين ، كما قال : ﴿ أُوْلَـٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ .

وكما قال قبل ذلك : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ * وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْيُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ولَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [سورة الحجرات : ٦، ٧] ، فهذا خطاب للمؤمنين لا لجميع الناس .

وأيضا فإن العبد إذا كان قادرا على الطاعة والمعصية.، فلو لم يحدث سبب يوجب وقوع أحدهما دون الآخر ،/ للزم الترجيح بلا مرجح . وذلك السبب ، إن كان من العبد ، فالقول فيه كالقول فى الفعل ، فلابد أن يكون السبب الحادث الموجب للترجيح من غير العبد ، والسبب الذى به وقعت الطاعة نعمة من الله خصَّ بها عبده المؤمن . ص ٢١٢

ثم إن القدرية من المعتزلة وغيرهم بَنَوْا على هذا أن الرب لم يكن يتكلم ولا يفعل ، ثم خلق الكلام والمفعولات بغير سبب اقتضى الترجيح . وأما المثبتون للقدر ، من الجهمية ونحوهم ، فخالفوهم فى فعل العبد ، وقالوا : إنه لا يترجّح أحد مقدوريه على الآخر إلا بمرجّح ، ووافقوهم فى فعل الله .

ولهذا يوجد كلام الرازى – ونحوه من هؤلاء – متناقضا فى هذا الأصل ، فإذا ناظروا القدرية استدلوا على أن القادر لا يرجّح مقدوراً إلا بمرجّح ، وإذا أرادوا إثبات حدوث العالم ، وردُّوا على الدهرية ، بَنَوْا ذلك على أن القادر يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح ، وقالوا : إن ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر بغير مرجّح يصح من القادر المختار ، ولا يصح من العلة الموجبة ، وادَّعَوْا الفرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل بالاختيار فى هذا الترجيح .

وهذا حقيقة قول القدرية . لكن جهم نفسه نفى كون العبد قادراً ، ونفى أن يكون له قدرة على فعل . وحينئذ إذا قال : إن القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجّح ، لم ينتقض قوله بناءً على أصله الفاسد .

والأشعرى وغيره ممن يقول : إن العبد كاسب وله قدرة ، ويقولون : ليس بفاعلٍ حقيقة ، ولا لقدرته تأثير فى المقدور ، إن حصل فرق معنوى بين قولهم وقول جهم ، احتاجوا إلى الفرق بين فعل الرب وفعل العبد ، وإلا كانوا مثل جهم .

وأما جمهور المثبتين للقدر ، الذين يقولون : للعبد قدرة وفعل ، وهذا قول السلف والأئمة ، فعندهم أن العبد فاعل قادر مختار ، وهو لا يرجّح أحد مقدوريه على الآخر إلا لمرجّح .

والرازى يميل إلى قول هؤلاء ، ويثبت للعبد قدرة وداعيا ، وأن مجموعهما يستلزم وجود الفعل .

فهؤلاء الطوائف من الكُلاّبية والكرّامية والأشعرية ، ومن وافقهم من أهل الحديث والفقه وغيرهم ، وإن خالفوا المعتزلة فى القدر ، فهم يشاركونهم فى الأصل الذى بنى أولئك قولهم فى القدر عليه ، وهم يناظرون الفلاسفة القائلين بالموجب بالذات ، وأهل الطبع القائلين بأن فاعل العالم علة تامة أزلية تستلزم معلولها .

وهذا القول أشد فسادا ، فإن حقيقة قول هؤلاء أنه ليس لحوادث العالم محدث ، كما أن حقيقة قول /القدرية أنه ليس لفعل الحيوان محدث ، فما قاله القدرية فى فعل الحيوان ، قاله هؤلاء فى جميع حوادث العالم ، ص ٢١٣

لأن العلة التامة المستلزمة لمعلولها لا يصدر عنها حادث لا بوسط ولا بغير وسط .

فهؤلاء شبّهوا فعله بفعل الجمادات ، مع تناقضهم وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الجمادات . والقدرية شبّهوا فعله بفعل الحيوانات ، مع تناقضهم وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الحيوانات . ثم إن المثبتين للقدر ، من الكُلاّبية وغيرهم ، يخالفون المعتزلة فى إثبات القدر ، وفى بعض مسائل الصفات ، ويجعلون المخصِّص هو الإرادة القديمة التى نسبتها إلى جميع المرادات سواء ، وقالوا : إن من شأن الإرادة أن تخصص أحد المثلين عن الآخر بلا سبب ، ولهذا بَنَوْا أصولهم على أن التخصيص بأحد الوقتين لابد له من مخصِّص .

ثم كلام أبى الحسين وأمثاله أحذق من كلام هؤلاء من وجه ، وأنقص من وجه ، فإنه من حيث جعل نفس وجود الحدوث بدلا عن العدم ، مع جواز أن لا يحدث ، دليلا على المقتضى لحدوثه ، كلامه أرجح من كلام من جعل الدليل هو التخصيص بوقت دون وقت ، فإن نفس الحدوث فيه من التخصيص ما يستغنى به عن نسبة الحادث إلى الأوقات .

وأما كونه أنقص ، فإنه متناقض من وجه آخر . وذلك أنه قال : لو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن بأن يحدث فى تلك الحال أَوْلى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجبا ، فإنه بعد أن يتجاوز عن أن نفس الحدوث يستلزم المحدِث . ولو قُدِّر واجبا ، يقال له : إذا قدَّرت الحدوث واجباً ، فلم لا يجوز أن يكون حدوثه فى حالٍ أولى منه فى حال أخرى ، ويكون واجبا فى تلك الحال دون غيرها ؟

فإن قال : لأن الأحوال مستوية .

قيل له : الأحوال مستوية سواء قُدِّر أن الحدوث واجب أو جائز ، فلابد من مخصِّص سواء قُدِّر الحدوث واجبا أو جائزا .

وإن قال : إن الواجب لا يختص بحال دون حال ، بخلاف الجائز .

قيل : هذا حق فيما وجب بنفسه ، لكن ليس العلم به بأبْيَن من العلم بكون الحادث لا يحدث بنفسه . بل يحتاج ذلك إلى مزيد بيان وإيضاح أكثر من هذا ، لأنه قد تقدم تقريره بأن القديم واجب الوجود فى كل حال ، فإنه موجود فى الأزل ، فلا يجوز أن يكون وجوده على طريق الجواز ، ولا بالفاعل ، فتعيّن أن يكون واجبا ، ولم يقرر/أن الواجب لا يختص بوقت دون وقت . ص ٢١٤

فإن قال : هذا بيّن معروف بنفسه معلوم بالضرورة .

قيل له : إذا عرضنا على عقول العقلاء : أن الواجب : هل يكون واجبا فى وقت دون وقت ؟ وأن الحادث : هل يحدث بنفسه ؟ كان ردهم لهذا الثانى أعظم من ردهم لذاك ، فلا يُقرر الأبْيَن بالأخفى .

وأيضا فهذا أرجح من ذاك من وجه آخر . وذلك أن الفلاسفة الدهرية الإلٰهيين من المتأخرين ، كابن سينا وغيره ، يقولون : إن الواجب قد يكون قديما ، وهو واجب بغيره . فالواجب بغيره عندهم قد لا يكون محدَثا ، مع كونه مفتقراً إلى مخصِّص موجب ، فإذا عُرف افتقاره إلى موجِب ، لم يلزم على قولهم أن يكون له محدِثا ، ولم يقل أحد من هؤلاء : إن المحدَث يكون بغير محدِث . ومن قال هذا ، فإنه لا ينكر افتقار المخصَّص

إلى مخصِّص ، فحينئذ فمن أقر بالمحدِث أقر بالمخصِّص من غير عكس ، وما دل على المحدِث دل على المخصِّص بالاتفاق ، وفى العكس نزاع .

وأيضا فلو نازعه منازع فى أن ما وجب حدوثه يجوز أن يحدث فى وقت دون وقت ، وقال : هذا كما تقول أنت : إن القادر يخصُّه بوقت دون وقت ، لاحتاج إلى جواب .

فإن قال : القادر له أن يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجّح ، كالجائع والهارب .

قال له المعترض : فهذا الترجيح واجب أو جائز ؟

فإن قال : واجب .

قال : فلم اختص بوقت دون وقت ؟

وإن قال : جائز .

قال : فحدوثه مع جواز أن لا يحدث ، يفتقر إلى ترجيح آخر ، وإلا لم يكن بالحدوث أَوْلى .

وإن قال : العلم بأن الواجب بنفسه لا يختص بزمانٍ دون زمان ضرورى .

قال المعترض : والعلم بأن الحادث لابد له من محدِث علم ضرورى .

فإن زعم أن هذا ليس بضرورى بل نظرى ، أمكن المعترض أن يقابله ويقول : العلم بأن الواجب لا يختص نظرى لا ضرورى .

والمقصود هنا التنبيه على أصول هؤلاء التى هى عمدتهم ، وعليها بَنَوا

دينهم الحق ، وما أدخلوا فيه من البدع . وأن ذلك إما أن يكون باطلا . وإما أن يكون حقا طوّلوه بما لا ينفع ، بل قد يضر . واستدلوا على الجلىّ بالخفىّ ، بمنزلة من يحدّ الشىء بما هو أخفى منه .

وإذا كانت الحدود والأدلة إنما يُراد بها[1] البيان والتعريف . والدلالة والإرشاد ، فإذا كان المعروف المعلوم فى الفطرة ، ويُجعل خفيًّا يستدل عليه بما هو أخفى منه ، أو يُدفع ويُذكر ما هو نقيضه ومخالفه . وكانت هذه طرق[2] السلف والأئمة التى دلّ عليها الكتاب والسنة . وهى الطرق الفطرية العقلية اليقينية الموافقة للنصوص الإلـٰهية – تبيّن أن من عارض تلك الطرق الشرعية – معقولها ومنقولها – بمثل هذه الطرق البدعية . بل عدل عنها إليها ، كان فى ضلال مبين ، كما هو الواقع / فى الوجود . والله يقول الحق وهو يهدى السبيل : ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة يونس : ٢٥]. ص ٢١٥

وأما طريق شيوخ المعتزلة ، التى ذكرها أبو الحسين وعدل عنها ، فهى أبعد وأطول ، والأسولة عليها أكثر ، كما لا يخفى ذلك ، مع أن هذه الطرق لم تتضمن كذبا ولا باطلا ، من جهة أنها إخبار بالشىء على خلاف ما هو عليه ، أو من جهة أنها قضايا كاذبة ، بل من جهة الاستدلال على الشىء بما هو أخفى منه ، بخلاف كلامهم فى الترجيح بلا مرجّح ، والحدوث بلا سبب ، وإبطال دوام الحوادث ، فإن منازعيهم يقولون : كلامهم فى ذلك

---

(١) فى الأصل : تراد بها .

(٢) فى الأصل : الطرق .

من نوع الكذب الباطل ، وإن لم يتعمدوا[1] الكذب كسائر المقالات الباطلة .

وهاتان الطريقتان ، اللتان ذكرهما أبو الحسين عنه وعن شيوخه ، هما اللتان اعتمد عليهما[2] كثير من المثبتين للصفات ، الذين استدلوا بطريقة الأعراض والحركات على حدوث الأجسام ، كالقاضى أبى بكر ، والقاضى أبى يعلى فى « المعتمد » ، وغيرهما ؛ فإنهم سلكوا هذه الطريق فأثبتوا وجودها ، وأن الأجسام لا تخلو عنها ، وأنها لا تبقى زمانين ، وأنها محدَثة ، وأن ما لا يخلو منها فهو محدث ، لأن الحوادث لها أول ، وأبطلوا وجود ما لا يتناهى مطلقا ، وذكروا النزاع فى ذلك مع معمَّر والنظَّام وابن الراوندى[3] وغيرهم ، وأثبتوا ذلك بنظير ما تقدم من الحجج ، وقالوا : إن ما لا ينفك عن الحوادث فهو محدَث ، وقالوا : إذا ثبت أن ذلك محدَث ، فلابد له من محدِث أحدثه ، وصانع صنعه ، خلافا للملحدة فى نفى الصانع .

قالوا : والدلالة عليه أن المحدَث لو لم يتعلق بمحدِث ، لم تتعلق الكتابة

(١) فى الأصل : وإن لم يعتمدوا .

(٢) فى الأصل : عليها .

(٣) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى ، أو ابن الراوندى ، ويقال ابن الريوندى ، زنديق ملحد ، كان أولا من متكلمى المعتزلة ، ونسبت إليه فرقة منهم هى « الراوندية » ، ثم تزندق واشتهر بالإلحاد وكتب كتابا يرد فيه على المعتزلة هو كتاب « فضيحة المعتزلة » وقد رد عليه ابن الخياط من المعتزلة بكتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد » . وقد طارد السلطان أبو عيسى فى زمن الخليفة المقتدر بالله ابن الراوندى فهرب ولجأ إلى ابن لاوى اليهودى بالأهواز وصنف له كتابه الذى سماه « الدامغ للقرآن » . وقد توفى ابن الراوندى سنة ٢٩٨ ويقال صلب وهو ابن ٨٦ سنة . انظر ترجمته فى : البداية والنهاية ١١/١١٢ - ١١٣ ؛ المنتظم ٦/٩٩ - ١٠٥ ، شذرات الذهب ٢/٢٣٥ - ٢٣٦ ؛ وفيات الأعيان ١/٧٨ ، الأعلام ١/٢٥٢ - ٢٥٣ ؛ لسان الميزان ١/٣٢٣ - ٣٢٤ .

بكاتب . ولا الضرب بضارب ، لأن ذلك كله يتعذر ، إذ استحالة محدَث لا محدِث له ، كاستحالة كتابة لا كاتب لها ، فلو جاز وجود محدَث لا محدِث له ، لجاز محدِث لا إحداث له ، وذلك محال .

وهؤلاء يقولون : المحدَث عين الإحداث ، فحقيقة قولهم وجود محدِث لا إحداث له ، وقد جعلوا هنا نفى هذا مقدمة معلومة يُحتج بها .

قالوا : وأيضا فإنا نرى الحوادث يتقدم بعضها بعضا ، ويتأخر بعضها عن بعض ، ولولا أن مقدِّماً قدَّم منها ما قدَّم ، وأخَّر منها ما أخَّر ، لم يكن ما تقدّم منها أَوْلى من أن يكون متأخرا ، وما تأخّر أَوْلى من أن يكون متقدما ،/ فدل ذلك على أن لها مقدِّما محدِثا لها قدَّم منها ما قدَّم ، وأخَّر منها ما أخَّر . ص ٢١٦

ثم لا يخلو ذلك الأمر من أن يكون نفس الحادثات[١] ، أو معنى فيه ، أو لا نفسه ولا معنى فيه ، أو لجاعل جعله ، فيستحيل أن يكون ذلك لنفسه ، لأن نفسه هو وجوده ، والشيء لا يجوز أن يفعل نفسه ، ولا يجوز أن يكون لذاك المعنى ، لأن ذلك المعنى لابد أن يكون موجودا ، إذ المعدوم ليس له تأثير فى ذلك ، وإذا كان موجوداً فلا يخلو من أن يكون قديما أو محدَثا ، فلا يجوز أن يكون قديما ، لأنه لو كان قديما لوجب قدم الجسم المحدَث ، وذلك باطل . وإن كان محدَثا فلابد أن يكون متقدماً أو متأخرا ، فإن كان كذلك ، مع جواز أن لا يكون متقدما لقدم موجبه ، فلا يكون كذلك إلا لمعنى آخر ، وذلك المعنى لمعنى آخر ، إلى غير نهاية .

---

(١) معنى العبارة : أن يكون المحدِث هو نفس الحادثات . . الخ .

ولا يجوز أن يكون كذلك : لا لنفسه ، ولا لمعنى ، ولا لأمر ، لأن ذلك يؤدى إلى أن لا يكون بالوجود فى وقتٍ أَوْلى من عدمه وبقائه على عدمه ، ولما عُلم أن اختصاصه بالوجود أَوْلى من عدمه ، بطل أن يكون كذلك إلا لأمرٍ ، وإذا بطلت هذه الأقسام ، عُلم أن هذِه الحوادث إنما اختصت فى الوجود فى أوقاتٍ معينة لجاعل جعله ، وأراد تقديم أحدهما على الآخر ، وتأخر بعضها عن بعض ، فثبت ما قلناه .

فهذا الذى ذكره القاضى أبو يعلى ، ومن سلك هذه الطريقة كأبى محمد بن اللبان[1] ، وقبلهما القاضى أبو بكر ، وغيرهم : هى من جنس ما تقدم .

وهؤلاء غالبهم إذا ذكروا طريقتهم فى حدوث الأجسام ، بأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، ذكروا ذلك مسلَّماً ، كأنه بَيِّنٌ ، وإذا ذكروا مع ذلك أن الحوادث يجب تناهيها ، جعلوا ذلك بمنزلة المسلَّم أو المقدمة الضرورية ، تسويةً بين النوع وأشخاصه ، فيقولون مثلا إذا أثبتوا حدوث الأعراض وأن الجسم مستلزم لها : الحوادث لها أول ابتُدئت منه ، خلافاً لابن الراوندى وغيره من الملحدة .

والدلالة على ذلك علمنا بأن معنى المحدَث أنه الموجود عن عدم ، ومعنى الحوادث أنها موجودة عن عدم ، فلو كان فيها ما لا أول له ، لوجب أن يكون قديما ، وذلك فاسد لما بيَّنا من إقامة الدلالة على حدوثها .

(١) أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن البكرى التيمى الأصبهانى المعروف بابن اللبان ، المتوفى سنة ٤٤٦ . فقيه شافعى ، صحب ابن الباقلانى ، ودرس عليه أصول الدين . انظر ترجمته فى : العبر ٢١١/٣ ؛ تبيين كذب المفترى ، ص ٢٦١ ٢٦٢ ؛ طبقات الشافعية ٧٢/٥ ٧٣ ؛ شذرات الذهب ٢٧٤/٣ ؛ الأعلام ٢٦٦/٤ .

والجمع بين قولنا : حوادث ، وأنه لا أول لها ، مناقضة ظاهرة فى اللفظ والمعنى ، وذلك باطل .

ثم يقولون : وإذا ثبت ما ذكرنا من ثبوت الأعراض وحدوثها ، وأن الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها ، وجب أن تكون محدَثة كَهِىَ ، لأن الجواهر لا تخلو/ من أن تكون موجودة معها أو بعدها أو قبلها ، فإذا بطل أن تكون الجواهر موجودة قبل وجود الأعراض ، وبطل أن توجد بعدها ، وجب أن تكون موجودة معها ، وثبت حدوثها كحدوث الأعراض . فهذا الذى يقوله هؤلاء ، كالقاضيين ومن وافقهما على ذلك ، وهذا لفظ القاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى ونحوهما . ص ٢١٧

والمعترض على ذلك يقول : إن موضع المنع لم يقيموا عليه حجة ، وإنما قالوا : معنى الحوادث أنها موجودة عن عدم ، فلو كان فيها ما هو لا أول له ، لوجب أن يكون قديما ، وهم لا يقولون فيها ما لا أول له ، بل كل حادث له أول عندهم ، وإنما يقولون : إن جنسها لا أول له ، بمعنى أنه لم يزل كل حادث قبله حادث وبعده حادث .

وحينئذ فيقولون : إنه لا مناقضة بين قولنا : حوادث ، وقولنا : لا أول لها ، لأن معنى قولنا : حوادث ، أن كل واحدٍ واحد منها حادث بعد أن لم يكن ، ليس معناه أن جنسها حادث .

والذى لا أول له هو الجنس عندهم ، لا كل واحدٍ واحد ، فالذى أثبتوا له الحدوث ، هو كل واحدٍ واحد من الأعيان ، وتلك لم يثبتوا لشىء منها قدما ، ولا قالوا : لا أول لشىء منها ، والذى قالوا : لا أول له ، بل هو قديم ، هو النوع المتعاقب ، وذلك لم يقولوا : إنه حادث .

ثم إن هؤلاء أيضا بعد ذلك يقرّرون ما يدّعونه من امتناع حوادث لا أول لها ، فى ضمن دعواهم امتناع وجود ما لا يتناهى . فيسلكون طريقين : طريقة تخص الحوادث المتعاقبة تعم كل ما لا يتناهى . فيقعّدون قاعدة ، فيقولون : لا يجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها ، سواء كانت قديمة أو محدثة ، خلافا لمعمّر والنظّام وابن الراوندى وغيرهم من الملحدة ، فى قولهم : يجوز وجود ذوات محدثة لا نهاية لها ، وخلافا للفلاسفة فى قولهم : يجوز وجود جواهر قديمة لا غاية [لها][1] .

ثم يقولون : والدليل على ذلك أن كل جملة من الجمل لو ضممنا إليها خمسة أجزاء لعُلِمَ ضرورة أنها زادت ، أو نَقَّصْتَ منها خمسة أجزاء لعُلِمَ ضرورة أنها قد نقصت .

وإذا كان هذا كذلك وجب أن تكون متناهية ، لجواز قبول الزيادة والنقصان عليها ، لأن كل ما تأتى فيه الزيادة والنقصان وجب أن يكون متناهيا من جهة العدد .

الدليل على هذا : المعدودات ، لما لم تصح عليها الزيادة والنقصان ، استحال أن تكون / متناهية ، وإذا كان كذلك استحال وجود موجودات غير متناهية ، قديمة كانت أو محدثة . ص ٢١٨

وليس لأحد أن يقول : يلزمكم على هذا أن تقولوا : إن معلومات البارى عز وجل أكثر من مقدوراته ، لأن جميع مقدوراته معلومة ، وله معلومات لا يصح أن تكون مقدورة ، وهى ذاته تعالى ، وسائر صفاته ،

---

(١) لها : ساقطة من الأصل . وزدتها ليستقيم الكلام .

وسائر الباقيات والمحالات التي لا يصح وجودها ، لأن مقدورات الباري ومعلوماته على ضربين : موجودات ومعدومات[١] ، فالموجودات من المقدورات والمعلومات كلها متناهية ، والمعدومات منها غير متناهية ، ولا يصح فيها الزيادة والنقصان . وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ، بطل ما قالوه . فهذا الذي يذكره مثل هؤلاء ، كالقاضيين وابن اللبَّان أو غيرهم .

وهذه الطريق هي طريق التطبيق ، ومبناها على أن ما لا يتناهي لا يتفاضل ، وعليها من الكلام والاعتراض ما قد ذُكر في غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا التنبيه على طرق الناس في الأصول ، التي يقول القائل : إنها تستلزم ما يخالف النصوص .

كلام الجويني في « الإرشاد » عن امتناع حوادث لا أول لها .

ومنهم من يسلك في دعوى امتناع دوام الحوادث مسلك الضرورة ، كما سلكه طوائف ، منهم **أبو المعالي** في « **إرشاده** » الذي جعله إرشاداً إلى قواطع الأدلة ، وجعل أصل الأصول ، الذي بنى عليه جميع ما يذكره من أصول الدين ، التي بها كفَّر أو بدَّع من خالفه – هو دليل الأعراض المذكور ، وسلك فيه مسلك من تقدَّمه من أهل الكلام ، السالكين طريق المعتزلة في تقرير ذلك ، وهو مبني على أربعة أركان : إثبات الأعراض ، ثم إثبات حدوثها ، ثم إثبات لزومها للجسم[٢] .

قال[٣] « والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها » .

---

(١) في الأصل : ومعلومات . ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٢) انظر الإرشاد للجويني ، ص ١٧ - ١٨ . ثم انظر ص ١٨ - ٢٥ .

(٣) في كتابه « الإرشاد » ص ٢٥ .

قال [١] : « والاعتناء بهذا الركن حتمٌ ، فإن إثبات العرض [٢] منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة ، فأصل مقالتهم [٣] أن العالم لم يزل على ما هو عليه ، فلم تزل [٤] دورة الفَلَك [٥] قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ولد [٦] مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة ، فنقول : موجب أصلكم يقضى بوجود [٧] حوادث لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب فى الوجود ، وذلك معلوم بطلانه بأوائل / العقول ، فإنَّا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها ، ونقول من أصل الملحدة أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها ، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم [٨] بالواحد على إثر الواحد ، فإذا تصرمت [٩] الدورات التى قبل هذه الدورة [١٠] أذن انقضاؤها بتناهيها [١١] ، وهذا القدر كافٍ فى غرضنا » .

ص ٢١٩

تعليق ابن تيمية

قلت : وهذه الحجة هى التى تقدّم ذكر اعتراض كثير من النظّار

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٢) الإرشاد : الغرض .
(٣) الإرشاد : معظمهم .
(٤) الإرشاد : ولم تزل .
(٥) الإرشاد : للفلك .
(٦) الإرشاد : مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد . . .
(٧) الإرشاد : بدخول .
(٨) الإرشاد (ص ٢٦) : يتصرم .
(٩) الإرشاد : انصرمت .
(١٠) الإرشاد : الدورة التى قبل هذه الدورات .
(١١) الإرشاد : انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها .

عليها ، حتى أتباع أبي المعالى ، كالرازى والآمدى والأرموى وغيرهم . وهم ينازعونه فى قوله : إن بطلان ذلك معلوم بأوائل العقول ، ويقولون : قد جوَّز ذلك طوائف متنوِّعة من العقلاء ، الذين لم يتلقه بعضهم عن بعض من أهل الملل : المسلمين واليهود والنصارى ، ومن الفلاسفة الأوَّلين والآخرين وغيرهم ، بل قد يقولون : إن هذا قول الأنبياء وأتباعهم ، وفضلاء الطوائف ، لا يريدون أن قدم العالم هو قول الأنبياء ، بل يعلمون أن الله خلق السمٰوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، كما أخبرت به الأنبياء ، لكن يقولون : مازال الله تعالى متكلما ، تكلم بما شاء ، أو ما زال فاعلا ، يفعل بنفسه ما شاء ، أو ما زال يفعل الحوادث شيئا بعد شىء ، أو نحو ذلك من المقالات ، التى يقولون : إنها موافقة لقول الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأن أقوال الأنبياء لا تتم إلا بها .

وأما قدم الأفلاك ودوامها ، فهو قول طائفة قليلة ، كأرسطو وأتباعه . وقد نقل أرباب المقالات أنه أول من قال بقدم ذلك من الفلاسفة ، وأن الفلاسفة المتقدمين كانوا على خلاف قوله فى ذلك . وقول أرسطو هذا وأتباعه ، هو من أقوال الملاحدة المخالفين للرسل ، فإن الأقوال التى تخالف ما عُلم من نصوص الأنبياء هى من أقوال الملاحدة ، ومن عارض نصوص الأنبياء بعقله كان من الملاحدة .

وأما الأقوال التى قالها الرسل ، أو قالت ما يستلزمها ، ولم تقل نقيض ذلك ، فهذه لا تضاف إلى الملاحدة ، بل من عارض نصوص الأنبياء بمعقوله ، وادّعى تقديم عقله على أقوال الأنبياء ، واستند فى ذلك إلى أصل اختلف فيه العقلاء ، ولم يوافقه عليه الأنبياء ، كان أقرب إلى أقوال

أهل الإلحاد ، ولكن قد تشتبه على كثير من النظّار ، فينصرون ما يظنونه من أقوال الأنبياء بما يظنونه دليلا عقليا ، ويكون الأمر فى الحقيقة بالعكس ، لا القول من أقوال الأنبياء ، / بل قد يكون مناقضا لها ، ولا الدليل دليلا صحيحا فى العقل بل فاسدا ، فيخطئون فى العقل والسمع ويخالفونهما ، ظانّين أنهم موافقون للعقل والسمع ، وآية ذلك مخالفتهم لصرائح نصوص الأنبياء ، وما فطر الله عليه العقلاء . فمن خالف هٰذين كان مخالفا للشرع والعقل ، كما هو الواقع فى كثير من نفاة الصفات والأفعال .

ص ٢٢٠

والمقصود هنا أن المعترضين على ما ذَكَرَ[١] فى تناهى الحوادث ، يقولون : لم يَذْكر على وجوب تناهيها دليلا ، فإن عمدته قوله : « ما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد ، فإذا تصرّمت الحوادث أذن انقضاؤها بتناهيها » .

وهم يقولون لفظ « الانتهاء » لفظ مجمل : أتريد به الانتهاء ، بمعنى أنه لا أول لها ؟ أو الانتهاء بمعنى انقضاء ما مضى ؟

أما الانتهاء بالمعنى الثانى ، فإنهم لا ينازعون فيه ، بل يسلّمون أن ما انتهى فقد انتهى ، لكن لا يسلّمون أن الحوادث انتهت ، بل يقولون[٢] : لم تزل ولا تزالُ ، فإن الانتهاء انقطاعها وانصرامها ونفادها ، وهى لم تنفد ولم تنقطع .

وإن قيل : الماضى قد وجد بخلاف المستقبل .

---

(١) أى الجوينى .

(٢) فى الأصل : بل يقول .

قيل : وجود ما وجد مع دوامها لا يوجب انتهاؤه .

فإن قيل : فنحن نقدّر أنها انتهت وفرغت .

قيل : إذا قُدِّر تناهيها لزم تناهيها على هذا التقدير . وقيل : إن أريد بتناهيها أن ما مضى هو محدود بالحد الفاصل بين الماضى والمستقبل ، وهذا انتهاء .

قيل : هب أن هذا يسمى انتهاءً ، لكن على هذا التقدير فهى منتهية من هذا الطرف الذى انتهت إليه ، لا من الطرف الأول الذى لا ابتداء له .

وعلى هذا فهؤلاء[لا]ينازعون[1] فى الانتهاء بهذا المعنى ، بل يقولون : كل ما مضى من الحوادث فقد انتهى وانقضى وانصرم وفرغ .

وهذا هو الذى نفاه الله عن كلماته ، وعن نعيم أهل الجنة . كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَـٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾[سورة صٓ : ٥٤] .

وقال : ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [سورة الرعد : ٣٥] وقال : ﴿ لاَّ مَقْطُوعَةٍ وَلاَ مَمْنُوعَةٍ ﴾ [سورة الواقعة : ٣٣] .

وقال : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾ [سورة الكهف : ١٠٩] .

وأما عدم الانتهاء ، بمعنى أنه لا ابتداء لها ، فلم يذكر دليلا على امتناعه . فإن القائل إذا قال : ما انتفت عنه النهاية ، بمعنى أنه لا ابتداء

---

(١) فى الأصل : فهؤلاء ينازعون ، ولعل الصواب ما أثبته .

له ، يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد ، فإن الحوادث إذا انصرمت أذن انقضاؤها بتناهيها .

قيل له · انقضاؤها يؤذن بتناهيها من آخرها ، فالانتهاء والانصرام هنا معناهما واحد . فكأن القائل قال : إذا انتهت فقد انتهت ، / وإذا انصرمت فقد انصرمت .

ص ٢٢١

وأما كون الانقضاء والانتهاء من الآخر يؤذن بأن لها مبدأً كان بعد أن لم يكن ، فليس في الانتهاء ما يؤذن بحدوث الابتداء ، بل هذا هو رأس المسألة ، وليس الاطِّراد بالانتهاء هنا انقطاعها بالكلية حتى لا يوجد شيء منها ، بل المراد انتهاء ما مضى منها ، فإن ما انقطع بالكلية فعُدم جنسه ، يمكن أن يُقال إن له مبتدأً ، ولو كان قديم الجنس لم يعدم ، فإن ما وجب قدمه امتنع عدمه ، سواء كان شخصا أو نوعا .

وأما إذا أريد بالانتهاء انتهاء ما مضى مع دوام النوع في المستقبل ، فليس في هذا الانتهاء ما يستلزم أن يكون أوله محدودا .

ومن المعلوم أن العقل إذا قدَّر حوادث متوالية لم تزل ولا تزال ، كان يعلم أن كل واحد منها قد انصرم وانصرم ما قبله ، مع أنه قد قدَّر دوام هذا النوع ، كما يعلم أن كل واحد منها له أول ، مع تقديره أنه لا أول لها ، فعلم أن هذا التقدير لا ينافي انصرام ما انصرم ، ولا حدوث ما حدث ، وإذا لم يتناف هذا وهذا لم يكن ثبوت أحدهما دليلا على انتفاء الآخر ، فعُلم أن ما ذكروه لا ينافي جواز دوام الحدوث .

وقد عارضهم المعترضون بالحوادث المستقبلة ، وأوردوا سؤالهم .

قالوا[١] : « فإن قيل : مقام أهل الجنان فيها[٢] مؤبَّد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها .

قلنا : المستحيل أن يدخل فى الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالى ، وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى ، ويستحيل أن يدخل فى الوجود من مقدورات البارى تعالى : ما لا يحصره عدد ، ولا يحصيه أمد . والذى يحقِّق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول ، وإثبات الحوادث مع نفى الأوَّليَّة تناقض ، وليس فى[٣] حقيقة الحادث أن يكون له آخر » .

وقد أجاب المعترضون عن هذا الكلام بأن ما مضى دخل فى الوجود ثم خرج ، فليس هو الساعة داخلا فى الوجود ، وما يستقبل سيدخل فى الوجود ثم يخرج ، فكلاهما فى الحال ليس بداخل فى الوجود ، وكلاهما لابد من دخوله فى الوجود وخروجه منه ، فقد استوى هذا وهذا فى الدخول والخروج ، وفى العدم الآن . لكن دخول هذا وخروجه ماضٍ ، ودخول هذا وخروجه مستقبل ، وليس فى هذا الفرق ما يمنع اشتراكهما ، فيما اشتركا فيه ، لا سيما والمضى والاستقبال/أمران إضافيان ، فما من ص ٢٢٢

(١) الكلام التالى هو كلام الجوينى فى « الإرشاد » ص ٢٦ .

(٢) فيها : ليست فى « الإرشاد » .

(٣) الإرشاد : من .

حادثٍ إلا ولا بد أن يوصف بالمضى والاستقبال ، فيوصف بالمضى باعتبار ما بعده ، ويوصف بالاستقبال باعتبار ما قبله ، فإذا نُظر إلى حادث معين فما قبله ماض وما بعده مستقبل ، وهكذا كل حادث .

وإذا كانت الحوادث الدائمة كل منها يوصف بالمضى والاستقبال ، لم يصح الفرق بينهما بذلك ، فإن من شرط الفرق اختصاص أحد النوعين به وتأثيره فى الحكم الذى فُرِّق بينهما فيه لأجله ، وكلا الأمرين منتفٍ هنا . والدليل الدال على انتفاء دوام الحدوث يتناول هذا كتناول هذا ، فإما أن يصحا جميعا وإما أن يبطلا جميعا .

ولهذا كان من طرد هذا الدليل ، وهما إماما أهل الكلام نفاة الصفات : الجهم بن صفوان إمام الجهمية ، وأبو الهذيل العلاَّف إمام المعتزلة ، كلاهما ينفى دوام الحدوث فى المستقبل كما نفاه فى الماضى .

وإذا قال القائل : المستحيل أن يدخل فى الوجود ما لا يتناهى آحادا على التعاقب .

قيل له : فالمستقبلات تدخل فى الوجود وهى لا تتناهى آحادا على التعاقب ، لكن لم تدخل بعد ، وذاك دخل ثم خرج .

وقوله : « يستحيل أن يدخل فى الوجود من مقدورات البارى تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد » هو محل النزاع إذا قصره على الماضى ، وإن كان اللفظ عامًّا فهو خلاف ما سلَّمه ، بل هؤلاء يقولون : يجب أن يدخل

فى الوجود من مقدورات البارى ما لا يتناهى وإلا لزم أن يكون الرب لم يكن قادرا ثم صار قادرا ، أو بالعكس من غير حدوث أمر أوجب انتقاله من القدرة إلى العجز وبالعكس . وهذا فيه سلب للرب صفة الكمال ، وإثبات التغير بلا سبب يقتضيه ، وذلك مخالفة لصريح المعقول والمنقول .

ولهذا كان ما أنكره المسلمون على هؤلاء قولهم : إن الرب فى الأزل لم يكن قادرا ثم صار قادرا ، وهو مما استحلّ به المسلمون لعنة بعض من أضيف إليه ذلك من أهل الكلام ، لا سيما من يسلِّم أن الرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال ، فإنه يجب أن يصفه بأنه لم يزل ولا يزال قادرا ، والقدرة لا تكون إلا على ممكن ، فلزم إمكان فعله فيما لم يزل ولا يزال .

وقول القائل من هؤلاء : إنه كان قادرا فى الأزل على ما لم يزل ، كلام متناقض . فإنه يُقال لهم : حين كان قادرا : هل كان الفعل ممكنا ؟ فلا/بد أن يقولوا : لا ، فإنه قولهم . ص ٢٢٣

فيقال لهم : كيف وُصف بالقدرة مع امتناع شيء من المقدور ؟ فعلم أنه مع امتناع الفعل يمتنع أن يقال إنه : قادر على الفعل .

وأما قوله : « إثبات الحوادث مع نفى الأوَّلية تناقض » . فيقولون : هو تناقض إذا نَفَى الأوَّلية عن نفس ما له أول ، وهو كل واحدٍ واحد من الحوادث . أما إذا نفى الأوَّلية عمَّا لم تثبت له أوَّلية ، وهو نوع الحوادث ، لم يتناقض كما تقدم .

ثم قالوا فى الفرق بين الماضى والمستقبل ما قاله أبو المعالى . **قال**[١] : « وضرب المحصِّلون لذلك[٢] مثالين فى الوجهين . قالوا[٣] : مثال إثبات حوادث لا أول لها قبل كل حادث[٤] قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما ، فلا يُتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ولا درهما . ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعــده دينارا ، فيُتصور منه أن يجرى على حكم الشرط » .

فيقول المعترضون : هذا التمثيل ليس مطابقا لمسألتنا ، فإن قوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » نفى للمضارع المستقبل إذا وجد قبله ماض ، فحَقّ القياس الصحيح والاعتبار المستقيم أن يُقال : « ما أعطيتك درهما إلا أَعطيتك قبله دينارا ، ولا أعطيتك دينار إلا أعطيتك قبله درهما » فهذا إخبار أن كل ماضٍ من الدراهم كان قبله دينار ، وكل دينار كان قبله درهم ، وهو نظير الحوادث الماضية التى قبــل كل حادث منها حادث .

كما أن قوله : « لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده دينارا ، أو لا دينارا إلا وبعده درهم » هو نظير الحوادث المستقبلة التى بعد كل حادث منها حادث ، فإن أمكن أن يَصْدُق فى قوله فى المستقبل ، أمكن أن يصدق فى

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « الإرشاد » ص ٢٦ ٢٧ .

(٢) لذلك : ليست فى « الإرشاد » .

(٣) الإرشاد : فقالوا .

(٤) عبارة : « قول كل حادث » : ليست فى نسخة الأصل من « الإرشاد » ولكنها فى نسخة أخرى منه .

قوله فى الماضى ، وإن امتنع صدقه فى الماضى امتنع صدقه فى المستقبل ، إذ العقل لا يفرِّق بين هذا وهذا ، ولكنه يفرِّق بين قوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » وبين قوله : « ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك » .

فإذا كان منتهى النظَّار هو القياس العقلى والاعتبار ، وهم فى القياس الذى جعلوه أصل أصول الدين يقيسون الشىء بما يبيّن مفارقته إياه فى عين الحكم الذى/ سوَّوْا بينهما فيه ، عُلم أن ذلك قياس باطل . ص ٢٢٤

وهذا من أعظم أصولهم ، أو أعظم أصولهم ، الذى بَنَوْا عليها نفيهم لما نفوه من أفعال الرب وصفاته ، وعارضوا بذلك ما أَرسل به رسله من أنبائه وآياته .

وقوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » مثل قول : « ما أعطيتك حتى أعطيتك » . فهنا نَفْىٌ الماضى حتى يوجد الماضى ، وهناك نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل . وكلاهما ممتنع ، فإنه نفىٌ للشىء حتى يوجد الشىء . وحقيقته الجمع بين النقيضين ، حتى يُجعل الشىء موجودا معدوما ، كما لو قيل : لا يوجد هذا حتى يوجد هو نفسه ، فيقتضى أن يكون وجوده قبل وجوده ، بل فى حال عدمه ، فيكون قد جُعل موجودا حال كونه معدوما ، وهذا ممتنع بيِّن الامتناع .

بخلاف قوله : « ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله ، ولا أعطيك إلا أعطيك بعده » فإنه إثبات بعد كل عطاء عطاء ، وقبل كل عطاء عطاء ، فهذا يتضمن إثبات بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل ، وقبل كل حادث ماض حادث ماض ، فأين هذا من هذا ؟

وليتدبر العاقل القياس العقلي فى هذا الباب ، فإنهم قد سلَّموا أنه يجوز أن يكون بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل ، كما إذا قال : « لا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا » .

واتفقوا على أنه لا يجوز أن نقول « لا أعطيك درهما حتى أعطيك دينارا » وتنازعوا هل يجوز أن يكون قبل كل حادث ماض حادث ماض أم لا ؟ فمنهم من منع ذلك ، وقال : هذا مثل أن نقول : « لا أعطيك درهما حتى أعطيك دينارا » . ومنهم من جوَّز ذلك وقال : ليس هذا مثل هذا الممتنع ، ولكن هذا نظير ذلك الجائز ، وهو قوله : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك بعده دينارا ، فإن هذا معناه أن يكون بعد كل حادث حادث ، وذاك معناه أن يكون قبل كل حادث حادث .

وهذا المعنى هو هذا المعنى ، لكن هذا قدَّم اللفظ بما بعد ، وهناك قدَّم التلفظ بما قبل ، وأما من جهة المعنى فلا فرق بينهما .

قالوا : وأما الممتنع فنظيره أن نقول : « ما أعطيتك إلا حتى أعطيتك » فهذا نظير قوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » ، ليس نظيره : « ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله ».فهنا أصل متفق على جوازه ، وأصل متفق على امتناعه ، بل أصلان متفق على امتناعهما ،/ وأصل متنازع فيه : هل هو نظير هذا الجائز ، أو نظير الممتنعَيْن ؟

ص ٢٢٥

ولهذا كان الذين اتبعوا هؤلاء من المتأخرين ، كالرازى والآمدى وغيرهما ، قد يتبين لهم ضعف هذا الأصل الذى بَنَوْا عليه حدوث الأجسام ، ويترجَّحُ عندهم حجة من يقول بدوام فاعلية البارى تعالى ، وهم يعلمون أن دين المسلمين واليهود والنصارى : أن الله خلق السمٰوات

والأرض فى ستة أيام ، وأن الله خالق كل شىء ، لكن قد لا يجمعون بين ذلك وبين دوام فاعلية البارى ، لكنهم لم يبنوا على ثبوت الأفعال القائمة به المقدورة المرادة له ، فيبقون دائرين بين مذهب الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم الأفلاك،معظِّمين لأرسطو وأتباعه كابن سينا ، وبين مذهب أهل الكلام القائلين بتناهى الحدوث ، وربما رجّحوا هذا تارة وهذا تارة ، حتى قد يصير الأمر عندهم كأن دين المسلمين ودين الملاحدة عِدْلا جهل[1] ، أو ربما مالوا أحيانا إلى دين الملاحدة ، حتى قد يصنِّفون فى الشرك والسحر ، كعبادة الكواكب والأصنام .

وأصل ذلك نفيهم لما يجب إثباته من فعل الرب تعالى ، كما دل عليه المنقول والمعقول ، فإن هؤلاء قد يثبتون أن الذين نفوا قيام الأمور الاختيارية بذات الله تعالى ، وسموا ذلك نفى حلول الحوادث به ، ليس لهم على ذلك حجة صحيحة : لا عقلية ولا سمعية ، بل الذين نفوا ذلك من جميع الطوائف يلزمهم القول به .

فإذا كان هذا الأصل فى المعقول ، ولزومه للطوائف ، ودلالة الشرع عليه ، بهذه القوة ، وبتقدير إبطاله يلزم ترجيح مذهب الملاحدة المبطلين شرعا وعقلا ، على أقوال المرسلين الثابتة شرعا وعقلا ، أو تكافى المسلمين أهل الإيمان وأهل الإلحاد — تبين ما ترتب على إنكار ذلك من الضلال والفساد .

ومصداق ذلك أن الرازى — مثلا — إذا قرر فى مثل « نهاية العقول »

---

(١) العِدْل بالكسر المثل ، ومعنى العبارة أن هؤلاء يجعلون دين المسلمين مثل دين الملاحدة فى الجهل .

وأمثالها من كتبه الكلامية تناهي الحوادث ، واستوعبتْ ما ذكره أهل الكلام فى ذلك من الحجج ، عارضه إخوانه المتكلمون فقدحوا فيها واحدة واحدة ، ثم هو نفسه يقدح فيها فى مواضع من كتبه ، مثل / « المباحث المشرقية » و« المطالب العالية » وغير ذلك ، ويبين أن دوام فاعلية الرب مما يجب القول به ، كما ذكره فى « المباحث المشرقية » فإنه قال فى بيان « دوام فاعلية البارى[١] » : «اعلم أنَّا بيَّنا أن واجب[٢] الوجود [لذاته][٣] ، كما أنه واجب الوجود لذاته ، فهو واجب الوجود من جميع جهاته . وإذا كان كذلك ، وجب أن تدوم أفعاله بدوامه . وبيَّنا أيضا أن سبق العدم ليس بشرطٍ فى احتياج الفعل إلى الفاعل ، وبينّا فى باب الزمان أن الزمان لا يمكن أن يكون له مبدأ زمانى ، وحللنا فيه الشكوك والشبه » .

ص ٢٢٦

قال[٤] : « وأيضا العالم غير ممتنع أن يكون دائم الوجود ، وما لا يمتنع[٥] أن يكون دائم الوجود ، يجب أن[٦] يكون دائم الوجود ، فالعالم يجب أن يكون دائم الوجود . أما الصغرى فقد مضى تقريرها ، وأما الكبرى فهى [أن][٧] الذى لا يمتنع أن يكون موجودا دائماً ، لو كان جائز العدم لكان : إما أن يكون عدمه ممكنا دائما ، أو لا يكون دائما[٨] ، فإن لم يكن

(١) فى كتابه « المباحث المشرقية » ٥١٥/٢ (ط . حيدر آباد ، سنة ١٣٤٣)
(٢) المباحث المشرقية : إنا قد بينا فى باب العلة أن واجب . .
(٣) لذاته : ساقطة من (ت) وأثبتها من « المباحث المشرقية » .
(٤) بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر ، ٥١٥/٢ - ٥١٦ .
(٥) المباحث المشرقية : وما لم يمتنع .
(٦) عبارة « يجب أن » : ليست فى « المباحث المشرقية » .
(٧) أن : ساقطة من (ت) وأثبتها من « المباحث المشرقية » ٥١٦/٢ .
(٨) المباحث المشرقية : أو لا دائما .

له إمكان العدم دائما ، كان ذلك الإمكان محدودا ، وإذا[(١)] تعدى ذلك الحد ، وجب فيه وجوده وامتنع[(٢)] عدمه ، مع أن الأحوال واحدة ، وهذا محال . يبقى أنه إن كان عدمه ممكنا[(٣)] ، فهو ممكن العدم دائما ، وكل ما كان ممكنا فإنه إذا فرض موجودا ، أمكن أن يعرض[(٤)] منه كذب ، وأما المحال فلا يعرض ألبتة ، إذا فرض[(٥)] معدوما ، لكن فرض هذا العدم يعرض منه[(٦)] محال ، وبيانه هو : أنَّا نفرض أن أحد طَرَفَى الممكن ، وهو الوجود الدائم ، وُجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة دائما ، فلا يمتنع أن يقع ذلك الممكن ، فإن استحال[(٧)] وقوعه لم يكن ذلك ممكنا ؛ لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائما عدمه دائما ، وإلا لكان الشيء ، فى زمانٍ غير متناه ، معدوما وموجودا معا ، وهو محال . نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ، ولكن ذلك العدم غير دائم ، بل هو عدم متجدد . وإذا كان هذا محالا بالوضع[(٨)] ليس بكذب غير محال بل هو محال[(٩)] ، فالحكم على ما يمكن وجوده[(١٠)] دائما بأنه جائز العدم محال ، فإذاً وجوده واجب ، وهو المطلوب » .

---

(١) المباحث المشرقية : فإذا .

(٢) المباحث المشرقية : يجب فيه وجوده ويمتنع . .

(٣) المباحث المشرقية : فبقى أنه إن كان ممكن العدم .

(٤) المباحث المشرقية : أن يفرض .

(٥) المباحث المشرقية : فلا يفرض ألبتة وكذلك إذا فرض . .

(٦) المباحث المشرقية : يلزم منه .

(٧) ت : فإن استحالة ، والمثبت من « المباحث المشرقية » .

(٨) المباحث المشرقية : . . محالا ففرض . .

(٩) عبارة « بل هو محال » : ساقطة من « المباحث المشرقية » .

(١٠) المباحث المشرقية : فالحكم على ما لا يمتنع وجوده . . .

تعليق ابن تيمية

قلت : فهذه الحجة مضمونها أن الفعل يمكن أن يكون واجب الوجود ، فيجب أن يكون دائم الوجود ، لأنه لو لم يكن كذلك لكان ممكن الوجود والعدم ./

ص ٢٢٧

والمقصود هنا أنه يمكن دوام وجوده بغيره ، فيجب دوام وجوده بغيره لا بنفسه ، إذ لو لم يجب بنفسه ولا بغيره بل أمكن عدمه ، لوجب أن يمكن عدمه دائما ، إذ إمكان عدمه فى حال دون حال مع تساوى الأحوال محال ، وإمكان عدمه دائما ينافى وجوبه بنفسه أو بغيره فى شيء من الأوقات ، فإنه لو وجب موجودا فى حال بنفسه أو بغيره ، لم يكن ممكن العدم فى حال وجوبه ، وهو إذا كان موجودا كان بغيره فيكون واجبا بالغير ، فإذا كان موجودا امتنع فى حال وجوده أن يمكن عدمه ، فإذا قُدِّر أنه ممكن العدم دائما ، بحيث لا يجب لا بنفسه ولا بغيره ، امتنع أن يكون موجوداً فى شيء من الأحوال .

والتقدير أنه ممكن الوجود ، بل ممكن دوام الوجود . وإمكان الوجود ينافى امتناع الوجود ، فما أمكن وجوده دائما امتنع عدمه .

ونكتة الحجة أن ما أمكن وجوده دائما ، يكون مع وجوده واجبا بغيره ، فإن الممكن إن اقترن به ما يوجب وجوده ، صار واجبا بغيره ، وإن لم يقترن به ما يوجب وجوده ، صار ممتنعا لغيره ، إذ الممكن لا يحصل إلا عند المرجح التام الذى يوجب وجوده ، إذ لو لم يجب معه لكان ممكنا ، وإذا كان ممكنا لم يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح .

وهذا الموضع قد نازع فيه طوائف من المعتزلة ، وغيرهم من أهل الكلام . طائفة يقولون : إن القادر يرجّح أحد المقدورَيْن المتماثلَيْن بلا

مرجّح أصلا ، كما يقول ذلك طوائف من الجهمية والمعتزلة ، ومن اتبعهم من أصناف المتكلمين .

وهؤلاء يقولون : عند وجود القدرة والداعى لا يجب الفعل ، بل يكون جائز الوجود والعدم .

وطائفة من المعتزلة والكرّامية يقولون : بل عند وجود المرجّح يكون الوجود راجحا على العدم من غير وجوب . وهذا قول محمود الخوارزمى ، وابن الهيصم الكرّامى وغيرهما .

والقول الثالث هو قول طوائف من أهل السنة والمعتزلة كأبى الحسين : أنه عند وجود القدرة التامة والداعى التام يجب وجود المقدور .

والقول الذى اختاره محمود يقول أصحابه : إنه عند وجود المرجّح يكون الممكن أولى بالوجود منه بالعدم ، وإن لم ينته الترجيح إلى حد الوجوب . وجعلوا/فعل القادر المختار من هذا الوجه . ص ٢٢٨

وبهذا يناظرون الناس فى مسألة القـدر ، ويناظرون الفلاسفة فى مسألة حدوث العالم . لكن الناس بيّنوا فساد قولهم ، وذلك أنه إذا حصل مرجّح ، وكان مع وجوده يمكن وجود الممكن ويمكن عدمه ، فلا بد من ترجيح لأحدهما على الآخر .

فإذا قيل : جانب الوجود : أقوى أو أضعف ؟

قيل : قول القائل : أقوى ، يريد به أنه مع هذه القوة يمكن وجوده وعدمه ، أو لابد من وجوده .

فإن قال بالثانى ، ثبت وجوبه عند المرجح .

وإن قال بالأول ، قيل له : فإذا كان مع القوة يمكن وجوده وعدمه ، فلا بد من ترجيح ، وإلا كان الممكن نوعين أو له حالان : حال يحصل فيها بغير مرجّح ، وحال لا يحصل فيها إلا بمرجح .

والممكن ليس له من نفسه وجود أصلا ، بل وجوده ممكن ، ولا يحصل إلا بغيره ، فكل ما وُصف بهذه الحقيقة ، يمتنع أن يوجد إلا بغيره ، فما دام ممكنا لا يوجد إلا بغيره . وذلك الغير إذا كان يمكن أن يفعل ، ويمكن أن لا يفعل ، كان فعله ممكنا . والممكن لا يحصل إلا بغيره .

وإذا قيل : الغير هو القادر ، أو القادر المريد ، أو نحو ذلك .

قيل : مجرد القادر المريد ، إذا كان معه وجود الفعل تارة وعدمه أخرى ، كان ممكنا ، فلا بد له من مرجّح ، وإلا فإذا قُدِّر استواء الحال من كل وجه فلا يترجّح ، وإذا لم يكن ترجيح ، لزم حصول الممكن بلا ترجيح مرجّح ، وهو ممتنع .

وهذا الموضع هو الذى أنكره من أنكره من أئمة السنة والحديث ، ومن أئمة الفلاسفة أيضا ، على من صار إليه من أهل الكلام : المعتزلة ، والكُلاَّبية كالأشعرية ، وطائفة من أصحاب أحمد وغيره من الأئمة . وهو أصل قول ابن كُلاَّب فى مسألة القرآن ، الذى أنكره عليه الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة . وهو أصل شبهة الفلاسفة فى مناظرتهم لهؤلاء فى قدم العالم ، وقد بسط فى موضعه .

وإذا كان الممكن نفسه إما واجبا بغيره ، وإما ممتنعا لغيره ، فما كان يمكن دوام وجوده ، كان مع وجوده واجب الدوام بغيره ، فيمتنع أن

يكون حينئذ ممكن العدم والحال هذه ، مع كونه واجب الدوام بغيره . فكل ما أمكن وجوده بغيره وأمكن دوامه ، امتنع مع وجوده عدمه ، وامتنع مع عدمه وجوده ، فإنه إذا لم يدم وجوده ، لزم أن لا يكون هناك ما يقتضي وجوده ، أو ما يقتضي وجوده فى حال دون حال ، فإن ممكن الوجود إنما يعدم لعدم مقتضيه ، فالعدم الدائم عدم فيه مقتضى/الوجود على سبيل الدوام ، والعدم الحادث عدم فيه مقتضى الوجود فى تلك الحال .

ص ٢٢٩

والمراد أنه عدم كمال المقتضى ، لا أنه عدم كل شرطٍ من شروط الاقتضاء ، بل عدم بعض الشروط كافٍ فى عدمه ، وعدم المقتضى فى حال دون حال ، مع تماثل الأحوال ، منتفٍ ، وعدمه دائما يوجب أنه يمتنع وجوده دائما ، والتقدير أنه فُرض إمكان وجوده دائما .

ومادة هذه الحجة مشاركة لمادة الحجة التى اعتمدوها فى قدم العالم ، وهى أن الحدوث بدون سبب الحدوث ممتنع ، ووجود المقتضى التام فى الأزل يستلزم وجود مقتضاه ، فإن الأصل فى ذلك أنه لا يتجدد شيء بدون سبب يقتضى التجدد .

فالمنازع لهم من أهل الكلام ، من المعتزلة والأشعرية ونحوهم ، إما أن يقول : الفعل فى الأزل ممتنع ، كما قاله[1] طوائف منهم . وإما أن يقول : هو ممكن لكن لم يحصل ما به يوجد ، فكان عدمه لفوات شرط الاتحاد ، إذ التقسيم العقلى يوجب أن يُقال : الفعل فى الأزل : إما ممكن وإما

(١) فى الأصل : ممتنع كماله قاله . والظاهر أنه تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

ممتنع ، وإذا كان ممكنا ، فإما أن يحصل مجموع ما به يوجد ، وإما أن لا يحصل .

فالتقدير الأول أنه ممتنع ، لاستلزام تسلسل الحوادث . والثانى أنه وإن قُدِّر إمكانه ، لكن لم تتعلق به مشيئة الرب تعالى ، أو قدرته ، أو لم يحصل تعلق العلم بوجوده قبل ذلك الزمن ، أو نحو ذلك مما لا يوجد الفعل إلا به .

فمن قال : إن دوام الفعل ممتنع ، فقد أبطلوا قوله ، كما ذُكر. ومن قال : إنه ممكن ، لكن لم يوجد تمام شرطه . قالوا له : فهو قبل ذلك كان ممتنعا ، ثم صار ممكنا ، بل موجودا مع تساوى الحالين ، فيلزم الترجيح بلا مرجح .

وإذا قال : إنه ممكن وما به يحصل موجود . قالوا : فيلزم وجوده .

ولما ذكر الرازى هذه الحجة قال[١] : « عمدة المنكرين لهذا امتناع حوادث[٢] لا أول لها ، وقد مضى القول فيه فى باب الزمان ، فلا نطوِّل بذكره تطويلاتهم الخارجة عن الأصول[٣] » .

والموضع الذى أحال فيه ذكر فيه الحجج التى احتج بها هو وغيره على حدوث الزمان ، ولوازم ذلك من حدوث الحركة والجسم ، وأبطل ذلك كله ، فذكر ما احتج به المعتزلة والأشعرية ، وما ذكره هو فى « الأربعين» و« نهاية العقول » فى مسألة حدوث العالم ، وأبطل ذلك كله فركّب لهم

---

(١) فى كتابه « المباحث المشرقية » بعد كلامه السابق مباشرة ، ٥١٦/٢ .

(٢) المباحث المشرقية : المنكرين لذلك إنكار..

(٣) المباحث المشرقية : فلا نطول القول بذكر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود .

كلام الرازى فى « المباحث المشرقية » عن مسألة حدوث العالم وتعليق ابن تيمية عليه.
ص ٢٣٠

سبع حجج[١] : « أولها : الحوادث[٢] الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان ، وما كان كذلك[٣] فله بداية ،/فالحوادث [الماضية][٤] بداية . بيان الأولى بأربعة أوجه . أحدها أن الحوادث الماضية إلى زمن[٥] الطوفان أقل من الحوادث إلى زماننا[٦] بمقدار ما بين الطوفان وزماننا . الثانية : أن الدورات الماضية إما أن تكون شفعا أو وترا[٧] ، وكيفما كان فهو ناقص عن العدد الذى فوقه . الثالث : أن عودات القمر لاشك أنها أقل من[٨] عودات زحل والمشترى . الرابع : أن الدورات[٩] الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الأبدان [البشرية][١٠] الماضية غير متناهية ، فكانت النفوس [البشرية][١٠] غير متناهية ، لامتناع[١١] التناسخ ، فكانت النفوس [البشرية][١٢] الموجودة فى زماننا غير متناهية ، لوجوب بقاء الأنفس البشرية ، لكن عدد النفوس الموجودة فى زماننا قابل للزيادة

---

(١) وهذا فى كتابه « المباحث المشرقية » ٦٦٥/١ - ٦٦٦ . وقال فى أوله : « واحتج المثبتون للزمان أولاً زمانيا بأمور سبعة : أولها . . . الخ .

(٢) المباحث المشرقية : إن الحوادث . .

(٣) المباحث المشرقية : وكل ما كان كذلك . .

(٤) الماضية : ساقطة من (ت) وأثبتها من « المباحث المشرقية » .

(٥) المباحث المشرقية : . . بداية بيان الصغرى من وجوه أربعة . أما أولا : فلأن الحوادث الماضية التى إلى زمان . .

(٦) المباحث . . : التى إلى زماننا . .

(٧) المباحث . . : وأما ثانيا فلأن الدورات الماضية إما أن تكون وترا أو شفعا . .

(٨) المباحث . .:وأما ثالثا فلأن عودات القمر لاشك أنها أكثر من . .

(٩) المباحث . . : وأما رابعا فلأن الدورات . . .

(١٠) البشرية : زيادة فى « المباحث المشرقية » .

(١١) المباحث . . : لاستحالة .

(١٢) البشرية : زيادة فى « المباحث . . » .

والنقصان ، فهو متناه [١] . فالنفوس [٢] التي كانت موجودة فى زمان الطوفان لاشك أنها أقل عدداً من عدد النفوس إلى زماننا [٣] ، وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، فالنفوس الموجودة البشرية [٤] متناهية ، ثم يُستدل بتناهيها على تناهى الأبدان ، وبتناهى الأبدان على تناهى الحركات والمتحركات ، وتناهى كل العالم » .

قال [٥] : « وأما بيان أن كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، فقد زعموا أن العلم بذلك بديهى [٦] » .

قال [٧] : « والحجة الثانية : لو [٨] كانت الحوادث الماضية غير متناهية ، لتوقف حدوث الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له ، وما يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له استحال وجوده ، وكان [٩] يلزم أن لا يوجد الحادث اليومى ، فلما وجد علمنا أن الحوادث الماضية متناهية » .

قلت : وهذه هى التى ذكرها من ذكرها من شيوخ المعتزلة والشيعة ، وقد ذكرها أبو المعالى وأمثاله من أئمة الكلام .

---

(١) عبارة « فهو متناه » ساقطة من « المباحث . . »
(٢) المباحث . . : فإن النفوس .
(٣) المباحث ٦٦٦/١ : التى وجدت فى زماننا .
(٤) المباحث : . . فالنفوس البشرية الموجودة . .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٦/١ .
(٦) المباحث . . : أولى بديهى .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٨) المباحث . . : وثانيها لو . . .
(٩) المباحث . . : فكان . . .

« والثالثة [١] : أن كل واحدٍ واحد من الحوادث : إذا كان له أول ، وجب أن يكون للكل أول ، كما أن كل واحدٍ واحد من الزنج [٢] لما كان أسود ، وجب أن يكون الكل سودا » .

قلت : وهذه حجة أبي [٣] الحسين البصرى وأمثاله من المعتزلة .

« والرابعة [٤] : أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا ، فلو كانت الحوادث الماضية بلا نهاية ، لكان ما لا نهاية له متناهيا ، وذلك محال » .
وهذا من جنس الثانى [٥] .

«والخامسة [٦] : أن الأزل إما أن يكون قد وُجد فيه حادث أو لم يوجد . والأول محال ، لأن ذلك الحادث يكون مسبوقا بالعدم ، والأزل لا يكون مسبوقا بالعدم . وإن لم يوجد شيء من الحوادث فى الأزل ،/ فقد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجوداً ، فإذاً كلٌّ من الحوادث [٧] مسبوق بالعدم . ص ٢٣١

السادسة [٨] : أن الأمور الماضية قد دخلت فى الوجود ، وما دخل فى الوجود فقد حصره الوجود ، وما حصره الوجود كان متناهياً ، فالحوادث الماضية يجب أن تكون متناهية .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٦/١ وأوله : وثالثها .
(٢) المباحث . . : من الزنوج .
(٣) فى الأصل : أبو ، وهو خطأ .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٦/١ – ٦٦٧ وأولها : ورابعها .
(٥) عبارة « وهذا من جنس الثانى » ليست فى « المباحث المشرقية » والظاهر أنها من كلام ابن تيمية .
(٦) المباحث . . : وخامسها .
(٧) المباحث . . : كل الحوادث . .
(٨) المباحث . . : وسادسها .

السابعة[١] : أن كل واحدٍ من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له ، فإذا فرضنا جسما قديما ، وفرضنا حوادث لا أول لها ، لزم أن لا يكون ذلك الجسم متقدماً ، لا[٢] على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها ، ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أموراً ، ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحدٍ واحد[٣] من تلك الأمور ، فيصير[٤] حكم السابق والمسبوق فى السبق والتقدم حكماً واحدا » .

ثم قال[٥] : « قالت الفلاسفة : الجواب عمّا ذكروه « أولا » من وجوه ثلاثة .

الأول : المحكوم عليه[٦] بالزيادة والنقصان : إما كل الحوادث ، وإما كل واحدٍ واحد [منها][٧] ، والأول محال ، لأن الكل من حيث هو كل[٨] غير موجود لا فى الخارج ولا فى الذهن على ما بيّناه فى باب اللانهاية ، وما [لا][٩] يكون موجودا امتنع أن يكون موصوفاً بالأوصاف الثبوتية ، من الزيادة والنقصان وغيرهما،لما بيّنا فى باب الوجود : أن ما لا يكون ثابتا فى نفسه ، لا يمكن أن يكون موصوفا بالأوصاف الثبوتية » .

---

(١) المباحث . . ١/٦٦٧ : وسابعها .
(٢) لا : ساقطة من « المباحث . . » .
(٣) واحد : ساقطة من « المباحث . . » .
(٤) المباحث . . : لأنه يصير .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ١/٦٦٧ .
(٦) المباحث . . : أن المحكوم عليه . .
(٧) منها : زيادة فى « المباحث . . » .
(٨) المباحث : . . أنه كل . .
(٩) لا : ساقطة من (ت) ، وأثبتها من « المباحث . . » .

قلت : هذا كقولهم : الحركة غير موجودة ، والصوت غير موجود . والكلام غير موجود . وهذا لفظ مجمل ، فإن أريد بالموجود ما تقترن أجزاؤه فى زمن واحد ، فهذا غير موجود . وأما إن أُريد ما هو أعم من ذلك ، بحيث يدخل فيه ما يوجد شيئا بعد شيء ، فهذا كله موجود ، وهو من حيث هو موجود شيئاً بعد شيء ، لا موجود على سبيل الاقتران .

«الثانى[١] : أنَّا[٢] بيّنا فى باب تناهى الأجسام أن الشيء إذا كان متناهيا من جانب ، وغير متناه من جانب آخر ، فإذا انضم[٣] إلى الجانب المتناهى شيء ، حتى ازداد هذا الجانب ، فالزيادة إنما حصلت فى الجانب المتناهى لا فى الجانب الآخر ، فلا يلزم أن يصير[٤] الجانب الآخر متناهيا ، إلا أن يُقال : إنَّا نفرض فى الذهن انطباق الجانب المتناهى من الزائد على الجانب المتناهى من الناقص ، فلابد وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر .

ولكن[٥] إذا سلمنا لهم صحة هذا التطبيق ، فإنه لا يصح تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص ، إلا بوقوع فضلة/عددية من الزائد[٦] . ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبداً ، من غير أن ينقطع الناقص ، بل يبقى أبداً مع الزائد بتلك الفضلة العددية .

ص ٢٣٢

الثالث : معارضة ذلك بأمور أربعة : أولها : صحة[٧] حدوث

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ١/٦٦٧ - ٦٦٨ .

(٢) المباحث . . : وهو أنّا . .

(٣) المباحث . :فإذا ضم . .

(٤) المباحث . . : . . فلا يصير . .

(٥) المباحث . . : ولكنا .

(٦) المباحث . . : فى الزائد .

(٧) المباحث . . ١/٦٦٧ - ٦٦٨ : . . العددية ، وتمام تقرير ذلك قد مضى فى باب تناهى الأجسام .
الثالث : المعارضة بأربعة أمور : أولها : أن صحة . .

الحوادث من الأزل إلى الطوفان ، أقل من صحتها من الأزل إلى زماننا هذا ، مع أنه لا يلزم تناهى الصحة .

وثانيها : صحة[١] حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد ، أكثر من صحة حدوثها من الآن إلى الأبد ، مع أنه لا يلزم تناهى هذه الصحة فى جانب الأبد .

وثالثها : تضعيف الألف مرارا[٢] غير متناهية ، أقل من تضعيف الألفين مرارا[٣] غير متناهية .

ورابعها : معلومات الله[٤] أكثر من مقدوراته ، مع أن تلك غير متناهية »[٥] .

قال[٦] : « والجواب عمّا ذكروه « ثانيا » – يعنى الحجة الثانية[٧] – « أنه إما أن يعنى بالتوقف المذكـور أن يكون أمران معدومان فى وقت ، وشرط وجود [أحدهما][٨] فى المستقبل أن يوجد المعدوم الآخر[٩] قبله ، فإن كان الأمر على هذا ، فقد وجدنا أمراً معدوما ، ومن شرط وجوده أن توجد أمور بغير نهاية فى ترتيبها وكلها معدومة . فيبتدى فى الوجود من وقت

(١) المباحث . . : أن صحة . .
(٢) المباحث : . . أن تضعيف الألف مرات . .
(٣) المباحث : ... مرات .
(٤) المباحث : ... أن معلومات الله تعالى .
(٥) المباحث . . : مع أن كل ذلك غير متناه .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة فى « المباحث المشرقية » ١/٦٦٨ – ٦٦٩ .
(٧) عبارة « يعنى الحجة الثانية » زيادة من ابن تيمية للإيضاح وليست فى « المباحث . . »
(٨) فى الأصل : وجودهما . وما أثبته من « المباحث . . » .
(٩) المباحث . . : الثانى .

ما اعتبر هذا الاشتراط . فالذى يكون كذلك كان ممتنع الحدوث فى الوجود ، وأما أن يعنى[١] بهذا التوقف أنه لا يوجد هذا الحادث إلا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ، ثم ادّعى أن التوقف بهذا المعنى محال . فهذا هو نفس المطلوب ، فإن النزاع ما وقع إلا فيه .

والجواب عمَّا ذكروه «ثالثا» أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحدٍ ، ثبوت الأول للكل ، لأن من الجائز[٢] أن يكون حكم الكل مخالفا لحكم الآحاد ، لأن كل واحدٍ من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ، وكل[٣] واحد من الأجزاء ليس بكل ، مع أن كلها كل . وكل واحدٍ من الحوادث اليومية غير مستغرِق لكل اليوم ، مع أن مجموعها مستغرِق لكل اليوم ، بل نقول : إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساوياً لجزئه من حيث هو جزء ، وإلا لم يكن أحدهما كلاً والآخر جزءاً . وأما المثال الواحد فلا يكفى ، لأنَّا لا ندَّعى أن حكم الكلية[٤] يجب أن يكون مخالفاً[٥] لحكم الآحاد ، حتى يضرنا المثال الواحد ، بل نقول : إن[٦] ذلك التساوى قد يكون وقد لا يكون ، والأمر فيه موقوف على البرهان » .

قال[٧] : « والجواب عمَّا ذكروه « رابعاً » أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضى ثبوت النهاية لها من الجانب الذى يلينا ، وثبوت النهاية من أحد

(١) المباحث : .. إن عنى ..

(٢) المباحث .. : إذ من الجائز ..

(٣) المباحث .. : فكل .

(٤) المباحث .. ٦٦٩/١ : بحكم الجملة .

(٥) المباحث .. : مساويا ..

(٦) إن : ليست فى « المباحث .. » .

(٧) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٦٩/١ .

ص ٢٣٣ الجانبين / لا ينافى أن لا نهاية لها[١] من الجانب الآخر ، والدليل عليه الصحة ، فإنه لا بداية لها[٢] ، مع أنها قد تناهت إلينا ، وكذلك حركات أهل الجنة لا نهاية لها ، مع أنها فى جانب البداية لها نهاية » .

قال :[٣] « والجواب عمّا ما ذكروه « خامساً » وهو قولهم : الأزل هل وجد فيه حادث أم لا ؟ فنقول : الأزل ليس حالة معينة ، بل هو[٤] عبارة عن نفى الأوّلية ، فالحادث بالزمان الذى هو عبارة عن الشىء المسبوق بالعدم ، يمتنع وقوعه فى الأزل ، فأما قولهم : لما لم يقع شىء من الحوادث فى الأزل ، فقد أشرنا إلى حالة لم يكن شىء من الحوادث هناك موجودا[٥] ، فنقول : قد بيّنا أن الأزل ليس وقتا مخصوصا ، حتى يقال بأن ذلك الوقت قد خلا عن الحوادث بل الأزل عبارة عن نفى الأوّلية ، فقولنا : الأزل لم يوجد فيه شىء من الحوادث ، معناه : أن نفى الأوّلية لم يوجد فيه شىء من الحوادث ، أى كل [واحد][٦] من الحوادث مسبوق بالعدم ، فلم قلتم : إنه لما كان كل [واحد][٦] منها مسبوقا بالعدم ، وجب أن يكون الكل كذلك ، فإن النزاع ما وقع إلا فيه .

والذى يحسم مادة هذا الوهم معارضته[٧] بالصحة ، فنقول : صحة

(١) لها : ليست فى المباحث المشرقية » .

(٢) فى الأصل : لا نهاية لها ، والتصويب من « المباحث المشرقية » .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ١/٦٦٩ - ٦٧٠ .

(٤) المباحث المشرقية : بل هى .

(٥) سبق قولهم فى « المباحث الشرقية » ١/٦٦٦ ونص كلامهم هناك : « وإن لم يوجد شىء من الحوادث فى الأزل فقد أشرنا إلى حالة ما كان شىء من الحوادث هناك موجوداً » .

(٦) واحد : زيادة فى « المباحث المشرقية » .

(٧) المباحث المشرقية : أن نعارضه .

حدوث الحوادث : هل كانت حاصلة فى الأزل أم لا ؟ فإن كانت حاصلة فى الأزل أمكن حدوث حادث أزلى ، وذلك محال . وإن لم تكن فللصحة مبدأ أول[١] ، وهو محال . ولما لم يكن هذا الكلام قادحاً فى أن الصحة لا بداية لها ، لم يكن قادحا فى هذه المسألة » .

قال[٢] : « والجواب عمّا ذكروه « سادساً » ، وهو أن ما[٣] دخل فى الوجود فقد حصره الوجود ، فهو أن المراد بالحصر أن يكون للشىء طرف ، ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذى يلينا . أما لم قلتم : إنه يلزم من ذلك أن تكون محصورة[٤] من الطرف الذى لا يلينا ، ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث[٥] ؟

والجواب عمّا ذكروه « سابعاً » من أنه لا يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها ، فنقول : إن عنيتم به أنه[٦] يكون موصوفا بوجود كل الحوادث ، ويكون موصوفا بعدمها معاً ، فذلك باطل ، لأن الحوادث ليس لكلها[٧] وجود ، حتى يكون الجسم موصوفا به[٨] وإن عنيتم به أنه فى كل واحد من الأزمان[٩] يكون موصوفا بواحدٍ من تلك

---

(١) المباحث المشرقية : مبدأ وأول .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ١/ ٦٧٠ .

(٣) المباحث المشرقية : سادساً من أن . .

(٤) المباحث المشرقية : أن يكون محصورا .

(٥) ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث : كذا فى الأصل وفى « المباحث المشرقية » ويبدو أن العبارة محرفة . ولعل الصواب : فنحن نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث .

(٦) المباحث المشرقية : أن .

(٧) المباحث المشرقية : لكليتها .

(٨) المباحث المشرقية : بها .

(٩) المباحث المشرقية : من الأوقات .

الحوادث ، فهو فى ذلك الوقت لا يكون موصوفا بعدم ذلك الحادث ، حتى يلزم التناقض ، بل يكون موصوفا بعدم سائر/الحوادث . والتناقض إنما يلزم إذا كان الشىء موصوفا بالحادث المعيّن ، وبعدم ذلك الحادث معاً ، فأما [١] أن يكون فى ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وبعدم غيره ، فأى تناقض فيه ؟ » .

ص ٢٣٤

قال [٢] : « هذا [٣] جملة ما قيل فى هذه المسألة » .

قلت : فهذا كلام الرازى فى هذا ، مع أنه من عادته فى الكتاب المذكور الذى صنّفه فى الفلسفة ، وهو أكبر كتبه فى ذلك ، إذا تمكن من القدح فيما يورده الفلاسفة ، قدح فيه ، كما قدح فى قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، والشىء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا ، ونحو ذلك ممّا يتوجه له القدح فيه ، وكما تقرر ما ذكره بزيادات وتكميلات لم يذكروها هم ، إذا توجه له تقرير ذلك ، فإنه بحسب ما يتوجه له من البحث والنظر .

ولهذا كان تارة يعارض ما ذكره الفلاسفة بما يناقضه من كلام المتكلمين ، كما يعارض من الكتب الكلامية ما يذكره المتكلمون [٤] بما يذكره فى مناقضة الفلاسفة ، ويرجّح ما يترجح له فى تلك الحال . وهو مع هذا ذكر هذه الحجج التى هى عمد القائلين بأن الحوادث لا تدوم ، وعليها

(١) المباحث المشرقية : وأما .
(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ١/٦٧٠ .
(٣) المباحث المشرقية : فهذا .
(٤) فى الأصل : المتكلمين ، وهو خطأ .

بَنَوْاحدوث الجسم ، وأبطلها كلها ، وذكر أدلة أولئك فى دوام فاعلية الرب تعالى ولم يبطلها .

وقد ذكر أيضا حجج هؤلاء فى دوام الزمان بكلام طويل ليس هذا موضع بسطه . والمقصود هنا أن من يريد هذا وأمثاله من كلام هؤلاء ، تبين له أن ما ذكره أئمتهم الأشعرية وشيوخ أئمتهم المعتزلة فى هذا الباب ، كان مما تبين لهم فساده ، ثم مع هذا لا يمكنهم القدح فى أدلة الفلاسفة ، إن لم يقرّوا بما أنكروه من مدلول الكتاب والسنة الموافق لصريح المعقول ، فحينئذ يمكنهم القول بالمعقولات الصريحة ، ويتبين لهم أنها موافقة للمنقولات الصحيحة ، وليس مما أمر الله به ورسوله ، ولا مما يرتضيه عاقل ، أن تقابل الحجج القوية بالمعاندة والجحد ، بل قول الصدق والتزام العدل لازم عند جميع العقلاء . وأهل الإسلام والملل أحق بذلك من غيرهم ، إذْ هم – ولله الحمد – أكمل الناس عقلا ، وأتمهم إدراكا ، وأصحهم دينا ، وأشرفهم كتابا ، وأفضلهم نبيا ، وأحسنهم شريعة .

ومن المعلوم فى دين الإسلام أن اليهود والنصارى خيرٌ من الفلاسفة الخارجين عن الملل ، وأصح عقلا ودينا ، ولهذا كان خيار الصابئة من انتسب إلى ملة /من الملل . وقد اتفق أئمة الدين على إقرار اليهود والنصارى بالجزية ، وعلى حل ذبائحهم ونسائهم ، وإن خالف فى ذلك أهل البدع .

ص ٢٣٥

وأما الفلاسفة فإما أن يكونوا من المشركين ، وإما أن يكونوا من المجوس ، وإما أن يكونوا من الصابئين ، وإما أن يكونوا منتسبين إلى أهل الملل الثلاث . فمن كان من المشركين ، كما يُذكر عن الفلاسفة اليونان ونحوهم ، أو من المجوس ، كفلاسفة الفرس ونحوهم ، فاليهود والنصارى

خير منه ، ولذلك هم خير من فلاسفة الصابئين.والصابئون للعلماء فيهم طريقتان : إحداهما[1] : أنهم هل يقرّون بالجزية أم لا ؟ على قولين . والثانية[2] : إنه يفصّل الأمر فيهم ، فمن تديَّن بدين أهل الكتاب أُلحق بهم ، وإلا فلا . وهاتان الطريقتان فى مذهب الشافعى وأحمد وغيرهما .

والنزاع فى إقرارهم بالجزية هو على قول من لا يقبل الجزية إلا من المجوس وأهل الكتاب ، كقول الشافعى وأحمد فى إحدى الروايتين . وأما من يقر مشركى العجم بالجزية ، كأبى حنيفة ومالك وأحمد فى الرواية الأخرى ، فهؤلاء يتنازعون فى حل ذبائحهم ونسائهم ، ولذلك يتنازع فى ذلك من يفرِّق بين الكتابىّ الذى دخل سلفه قبل النسخ والتبديل ، وبين الذين دخلوا بعد النسخ والتبديل ، كما هو قول الشافعى وطائفة من أصحاب أحمد ، بناءً على أن أهل الكتاب الاعتبار فيهم بنسبتهم ، وهم من كان سلفهم مستمسكين به قبل النسخ والتبديل . لكن جمهور العلماء ، كمالك وأبى حنيفة وأحمد فى المنصوص عنه ، على أن الاعتبار بنفس الرجل لا بنسبه ، كما دلّ على ذلك الكتاب والسنة وإجماع الصحابة .

والمقصود هنا أنه من رجّح بعض أقوال الفلاسفة ، التى يخالفون فيها أقوال أهل الملل ، كان شرًّا ممّن رجّح بعض أقوال اليهود والنصارى على أقوال المسلمين .

وإذا كانت الطريق التى سلكها أهل طريقة الأعراض والتركيب

(١) فى الأصل : أحدهما . وهو خطأ . وذكر ابن تيمية بعد قليل : « هاتان الطريقتان . . . » .
(٢) فى الأصل : والثانى .

والاختصاص من أهل الكلام ، يوجب أن يصلوا إلى حد يرجّحون فيه طريقة الفلاسفة على طريقة سلفهم من أهل الكلام ، عُلِم بذلك أنهم جعلوا دين سلفهم المتكلمين أنقص من دين اليهود والنصارى بدرجتين إن كانوا مسلمين ، وإن لم يكونوا مسلمين جعلوا قول الفلاسفة الملحدين خيرا من قول الأنبياء والمرسلين ، فإنهم إذا رجّحوا كلام الفلاسفة على / كلام سلفهم المتكلمين ، مع اعتقادهم أن أقوال الفلاسفة المناقضة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم باطلة ، وأن اليهود والنصارى خير من الفلاسفة ، لزم الأول .

ص ٢٣٦

وإن اعتقدوا أن قول الفلاسفة خير من قول سلفهم ، وقول سلفهم هو قول الأنبياء ، لزمهم أن يجعلوا قول الفلاسفة خيرا من قول الأنبياء ، فإن طردوا قولهم لزمهم ترجيح اليهود والنصارى على سلفهم ، أو ترجيح الفلاسفة على الأنبياء .

ومن كان أقل علما وإيمانا منهم مال إلى القول الثانى ، ومن كان أعظم علما وإيمانا كان ميله إلى الأول أهون عليه ، فإن الثانى كُفْرٌ لا حيلة فيه ، اللهم إلا أن يسلكوا مسلك القرامطة الباطنية ، فيدّعون أن ما أظهرته الأنبياء من الأقوال والأفعال إنما هو للجهال والعامة دون الخاصة ، وأن لهذه الأقوال والأعمال بواطن تخالف ما أظهروه .

وحينئذ فهؤلاء شر الطوائف ، هم شر من اليهود والنصارى ، ومن الفلاسفة المشركين القدماء الذين لم تقم عليهم حجة بكتاب منزّل ونبىٍّ مرسل ، فإن أولئك ، وإن كانوا ضالين ، فهؤلاء شركوهم فى الضلال ، ولكن هؤلاء حصل من حجة الله عليهم بكتابه ورسوله ، ومن كفرهم

الذين يستحقون العقوبة عليه ، ما لم نعلمه من حال أولئك .

وإن كان أولئك قد بلغهم نبوة بعض الأنبياء ، وأُرسل إليهم رسول ، فليس هو مثل محمد صلى الله عليه وسلم ، بل نعلم قطعا أنهم لم يأتهم كتاب مثل القرآن ، ولا رسول مثل محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا شريعة كشريعته .

وكل من عَلِمَ حَالَهُ[1] يعلم بالاضطرار من دينه أنه أخبر أن الله خلق السمٰوات والأرض فى ستة أيام ، وأنه خالق كل شىء ، وأن هذه الأفلاك ليست قديمة أزلية ، فالقائل بذلك مناقض لأخباره وأخبار موسى وغيرهما من المرسلين ، مناقضة لا يتمارى فيها من له معرفة بذلك ، وأى هذين الوجهين اختاره السالك فما فيه مختار .

وأصل هذا الضلال جهلهم بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، ونصرهم لما يظنونه جاء به بما يظنونه من المعقول ، ومعارضتهم لما يُعلم أنه جاء به بما يظنونه من المعقول ، وتوهمهم تعارض صحيح المنقول وصريح المعقول ، وهذا هو الكلام الذى عابه السلف والأئمة .

وأما أهل المعرفة العالمون بالمعقول والمنقول ، فلا يقولون فى سلفهم ما هو من لوازم قولهم ، كما أنهم لا يقولون فى الأنبياء ذلك ، بل يعلمون قطعا أن كلام الأنبياء هو الحق وكل ما ناقضه من قول متفلسف أو متكلم أو غيرهما فباطل ، / وأنه لا يجوز أن يكون فى العقل ما يناقض قول الأنبياء ، ولا يجوز تعارض الأدلة العلمية السمعية والعقلية أبدا ، ويعلمون أن جنس

ص ٢٣٧

---

(١) أى كل من علم حال الرسول صلى الله عليه وسلم.

المتكلمين أقرب إلى المعقول والمنقول من جنس كلام الفلاسفة ، وإن كان الفلاسفة قد يصيبون أحيانا . كما أن جنس المسلمين خير من جنس أهل الكتابيْن ، وإن كان قد يوجد فى أهل الكتاب من له عقل وصدق وأمانة لا توجد فى كثير من المنتسبين إلى الإسلام .

كما قال تعالى : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً ﴾[سورة آل عمران : ٧٥] .

وهم يعلمون مع هذا أن كل من كان مؤمنا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم باطناً وظاهرا ، على الوجه الذى يرضاه الله ، فهو خير من كل كتابيّ . لكن من المظهرين للإسلام ، من المنافقين ، من يكون فى الآخرة أشد عذابا من بعض اليهود والنصارى ، فإن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ، والإسلام الظاهر يتناول المؤمن والمنافق ، والسعداء فى الآخرة هم المؤمنون دون المنافقين ، والمنافقون ، وإن أُجريت عليهم فى الدنيا أحكام الإسلام ، فما لهم فى الآخرة من خلاق .

« فصل »

ونحن نبين هنا ما ننصر به أهل الكلام ، الذين هم أقرب إلى الإسلام والسنة من هؤلاء الفلاسفة ، وإن كانوا ضالين فيما خالفوا به السنة .

أهل الكلام أقرب إلى الإسلام من الفلاسفة من وجوه

وذلك من وجوه :

الوجه الأول

أحدها : أن يقولوا لهؤلاء المتفسلفة : أنتم ادعيتم قدم العالم ، بناءً على ما ذكرتموه من قدم الزمان ، ووجوب دوام فاعلية الله تعالى ، ونحو ذلك ،

مما غايتكم فيه إثبات دوام الحوادث ، إذ ليس فى حججكم هذه وأمثالها ، ما يدل على قدم شىء من العالم : لا السمٰوات التى أخبر الله أنه خلقها والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، ولا غير ذلك .

فيقولون لهم : الحوادث إما أن تكون لها بداية كما قلنا ، وإما أنه لا يجب ذلك كما قلتم . فإن كان الأول بطل قولكم ، ولزم أن يكون للحوادث ابتداء ، فبطل قولكم بأن حركات الأفلاك أزلية ، وهو المطلوب .

وإن كان الثانى ، أمكن أن يكون حدوث الفلك حركاته موقوفاً على حوادث قبل ذلك كالحوادث اليومية ، وتلك الحوادث على حوادث أخرى . وهذا مطابق / لما أخبرت به الرسل من أن الله سبحانه خلق السمٰوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ، ومطابق للأخبار المتضمنة أنه خلقها من الدُّخَان والبخار الذى حصل من الماء ، وذلك كله أسباب حادثة ، ومطابق لما أخبر به الله من أنه خالق كل شىء ، وليس فى حججكم ما يناقض هذا .

ص ٢٣٨

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يقال : دوام فاعلية الرب تعالى ودوام الحوادث ، يمكن معه أن تدوم الأفعال التى تقوم بالرب بمشيئته وقدرته ، وتحدث شيئا بعد شىء ، وأن تحدث حوادث منفصلة شيئا بعد شىء . وعلى كل من التقديرين فلا يكون شىء من العالم قديما ، فلم قلتم : إن الأمر ليس كذلك ، إن كان ما ذكرتموه صحيحا ؟ وإن كان باطلا فهو أبعد وأبعد .

فإن اعتذروا بأن واجب الوجود لا تقوم به الصفات والأفعال ، كان الجواب من وجوه :

أحدها : أن قولكم فى هذا أفسد من قولكم بدوام الحوادث ، وحجتكم على ذلك فى غاية الفساد .

فإن قلتم : هؤلاء المنازعون لنا من المعتزلة والأشعرية وغيرهم يسلّمون لنا هذا .

قيل لهم : هؤلاء إنما سلّموا لكم امتناع قيام الأفعال المرادة المقدورة بذاته ، بناءً على امتناع قيام الحوادث به ، وإنما منعوا ذلك ، لأن ذلك يفضى إلى تعاقبها عليه ، وإنما منعوا تعاقب الحوادث على القديم ، لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها . فإن كان هذا القول فاسدا ، لم يكن لهم دليل على نفى ذلك .

فيقولون لكم : هذا الدليل إن كان صحيحا بطل قولكم ، ولزم أن الحوادث لها ابتداء ، وإن كان باطلا بطل قولنا الذى بنينا عليه نفى الأفعال ، وليس لكم على هذا التقدير أن تلزمونا بأن القديم لا تقوم به الحوادث بأنّا إنما بنيناه على أصل يعتقدون فساده .

غاية ما فى هذا الباب أنكم تلزمونا التناقص ، وتقولون : يلزمكم : إما القول بدوام الحوادث ، وإما القول بجواز قيامها بالقديم .

فنقول : إن كان القول بدوامها هو الحق قبلناه وتركنا ذلك ، وكان فى ذلك لنا مصلحتان : إحداهما : موافقة الأدلة العقلية التى ذكرتموها على ذلك . والثانية : موافقة النصوص الإلٰهية [التى][1] بدَّعنا بمخالفتها إخواننا المؤمنين .

---

(١) التى : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

ص ٢٣٩ والقول الذى يجمع لنا موافقة العقل والنقل / خير من أن نوافقكم على قدم الأفلاك ونفى صفات الله تعالى ، فإن فى هذا من الكفر المخالف للشرع ، والفساد المخالف للعقل ما يتبين لمن نظر فيه ، لا سيما والفلاسفة لا يمنعون قيام الحوادث والصفات بالقديم الأزلى ، ولا كون الجسم قديما أزليا ، بل يوجبون ذلك كله ، ولا دليل لهم على قدم جسم معيّن كالأفلاك ونحوها .

الوجه الثالث **الوجه الثالث** : أن يقال للفلاسفة : ما ذكرتموه من الأدلة العقلية الموجبة لدوام فاعلية الرب ودوام الحدوث يدل على نقيض قولكم لا على وِفقه . فإن هذا يقتضى أن واجب الوجود لم يزل يفعل ويحدث الحوادث ، وأنتم على قولكم يلزم ألا يكون أحدث شيئا من الحوادث ، وذلك لأن الموجب لهذه الحوادث المتعاقبة ، إما أن يكون ثابتاً فى الأزل أو لا . فإن كان الأول لزم وجود كلٍّ من هذه الحوادث فى الأزل ، وهو محال ، لأن الموجب التام لا يتخلف عنه موجبه ومقتضاه . وهم يقولون : إن واجب الوجود علة تامة لا يتخلف عنه شىء من معلوله ، فإذا كانت هذه الحوادث المتعاقبة معلولة بوسط أو بغير وسط لزم مقارنتها له ، لأن العلة التامة يقارنها معلولها ، لا يتخلف عنها ، وإذا امتنع أن يتخلف عنها معلولها ، فما تأخر عنها فليس معلولا لها ، فيلزم أنه لم يُحدِث شيئاً من الحوادث : لا بوسط ولا بغير وسط .

وقولهم بتسلسل الحوادث لا ينفعهم ، والحال هذه ، إذا جعلوه علة تامة مستلزمة لمعلولها ، لأن التقدير على قولهم : أنه ليس له فعل قائم بذاته متجدّد أصلا : لا خلقٌ ولا استواءٌ ولا غير ذلك .

ومعلوم أن الحوادث الحادثة هي مختلفة الأجناس ، متعاقبة في الوجود ، فالأجناس الحادثة المختلفة ، إذا قدر أن حال الفاعل لها لم يزل على حال واحدة ، لا يقوم به فعل ولا وصف ، بل هو واحد بسيط ، امتنع أن يختلف حاله في الإحداث ، وأن يُحدث شيئا بعد أن لم يكن أحدثه ، كما يقولون هم ذلك ، ويجعلونه عمدتهم في قدم العالم ، وامتناع أن تحدث عنه الأنواع المختلفة بواسطة أو غير واسطة ، مع بساطته أيضا كذلك ، فكيف إذا حدثت الأنواع المختلفة الحادثة شيئا بعد شيء ، وهو في نفسه لم يتجدد له/حال ولا فعل ، ولا حكم ولا وصف ، ولا شيء من الأشياء ؟ ص ٢٤٠

وهم أنكروا على المتكلمين نفاة الفعل الاختياري القائم به أن يحدث عنه شيء بلا سبب حادث ، وقالوا : إن هذا مخالف لصريح العقل .

فيقال لهم : الباطل بعض قولكم ، وإذا كان حدوث بعض الحوادث عن هذا ممتنعا ، فحدوث الحوادث المختلفة دائما عن علة تامة ، لم يحدث فيها ولا منها شيء ، أعظم امتناعا من قول هؤلاء .

وأيضا فالحادث لا يحدث حتى يحصل الفعل التام المحدث له ، والممكن لا يحصل حتى يحصل الموجب التام المرجّح له ، والموجب التام يستلزم موجبه ومقتضاه ، فكل من الحوادث الممكنات ما حدث ووجد حتى حصل له الموجب التام ، وذلك الموجب التام لابد له من موجب تام ، وهلمَّ جرًّا . فيلزم أن يحصل لكل من الحوادث موجبات تامة لا نهاية لها في آن واحد . وذلك تسلسل في العلل والمؤثرات ، وهو باطل باتفاق العقلاء .

وإنما لزم ذلك لأن الحوادث يمتنع حدوثها عن العلة التامة القديمة ، فإن العلة التامة القديمة لا يتخلف عنها معلولها ، والمحدث يجب أن تكون علته تامة عند حدوثه .

وهم يقولون بكلا القولين ، فلزم من هذين القولين أن واجب الوجود لم يُحدث شيئا من الحوادث ، وأن الحوادث لا محدِث لها . ويلزم أيضا وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ، وفاعلين لا نهاية لهم ، وكل ذلك مما يعلمون هم وسائر العقلاء فساده ، ولا مخلص لهم عن هذا إلا بأن يقولوا بأن واجب الوجود تقوم به الأفعال الاختيارية المقدورة له ، وتقوم به الصفات . وإذا قالوا ذلك بطل قولهم بنفى الصفات ووجوب قدم الأفلاك .

فعُلم أن ما ذكروه من الحجج الصحيحة الدالة على دوام فاعلية الرب ، ودوام الحدوث ، يدل على نقيض قولهم فى أفعال الرب تعالى وصفاته ، وعلى ضد قولهم فى قدم العالم ، وتوحيد واجب الوجود ، وهذا هو المطلوب ، وقد بُسط ما يتعلق بهذا الكلام فى موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على أن كل ما تقيمه كل طائفة من الناس من الحجج العقلية التى لا مطعن فيها ، فإنها إنما تدل على موافقة الكتاب والسنة ، وإبطال ما خالف ذلك من أقوال أهل البدع ، متكلمهم ومتفلسفهم ، والله سبحانه أعلم .

ص ٢٤١ /ومما يوضح هذا أن عمدة الحجة المتقدمة فى دوام فاعليته من جنس الحجة المتقدمة لمن منع حدوث الأفعال القائمة به ، حيث قالوا : إن كل صفة تُفرض لواجب الوجود فإن ذاته كافية فى حصولها أو لا حصولها ،

وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه ، فيلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة . وهكذا قال القائلون بقدم الفعل ، قالوا : ذاته إما أن تكون كافية فيه ، وإما أن تكون متوقفة على غيره . فإن كانت كافية فيه ، لزم قدم الفعل لوجود موجبه التام فى الأزل ، وإن لم تكن كافية فيه ، لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه ، وهذا هو الذى يعتمدون عليه .

والجواب عن هذا من وجوه :

أحدها : أن يُقال : هذا يبطل قولكم ويَرِدُ عليكم فى جميع الحوادث ، فإن ذاته إن كانت كافية فى حدوث الحوادث ، لزم قدمها ، وهو ممتنع . وإن لم تكن كافية ، لزم توقف الحوادث على غير ذاته . ثم ذلك الشرط فى حدوث الحوادث : إن كانت ذاته كافية فيه ، لزم قدمه ، وإلا فالقول فيه كالقول فى الحادث المشروط .

ومهما قُدِّر من الممكنات أمكن أن يُقال : حدوثه موقوف على حادث قبله ، كما عُلِم حدوثه من المحدثات .

وإذا قالوا : مبدأ الحدوث هو حركة الفَلَك ، والحركة لذاتها تتجدد شيئا بعد شىء ، وسبب ذلك تجدد التصورات والإرادات .

قيل : هذا بعينه يبطل حجتكم ، فإن هذا الذى هو كذاته يتجدد شيئا بعد شىء ، لو كان ذات واجب الوجود وحده كافية فى وجوده ، لزم مقارنته له فى الأزل ، وهو ممتنع . فعُلِم أن ذاته لا تكفى فى وجود شىء منه ، بل كل منه مشروط بما قبله ، وذاته لا تُوجب شيئا من الشروط .

وإذا قيل : الذات أوجبت وجوده متعاقبا دائما ، لزم أن يكون الواحد البسيط القديم ، الذى لا صفة له ولا فعل ، يوجب لذاته أموراً منفصلة عنه متعاقبة مختلفة ، سواء كان بواسطة لازمة له أو بغير واسطة . وهذا مع أنه باطل فى ضرورة العقل ، فإنه ينقض أصولهم فى تناسب الموجَب والموجِب ، ولزوم المعلول للعلة التامة ، وأن الواجب علة تامة .

ومن المعلوم بصريح العقل أن المعلول الموجب إذا كان حادثاً شيئاً فشيئاً ، فلابد من حدوث أمر فى علته الموجبة اقتضت ذلك ، وإلا فالعلة الموجبة إذا كانت عند الحادث الثانى كما كانت عند الحادث الأول ، كان تخصيصها للأول بالتقدم تخصيصا بلا مخصص ، وكان ترجيح الأول ترجيحاً بلا مرجّح .

وأيضا فيمتنع أن تكون الحركات الحادثة شيئاً بعد شيء معلول علة تامة قديمة أزلية يقارنها/معلولها ، فإن العلة الأزلية التامة يقارنها معلولها ، والحركات الحادثة شيئا فشيئا ليس شيء منها مقارنا للعلة ، فامتنع أن يكون معلولا لها . ص ٢٤٢

وهذا بخلاف ما إذا كان الفاعل يحدث أفعاله القائمة به شيئاً بعد شيء ، فإن ذاته واجبة الوجود بنفسها ، فلا يمتنع أن تكون مستلزمة لدوام الفعل . وأما المفعولات فكلها ممكنة ، ليس فيها واجب بنفسه ، فامتنع أن يكون فيها ما يوجب الفعل الدائم ، بل ذلك مستند إلى الواجب بنفسه .

الثانى : أن يُقال : هذا إنما يصح فيما كان لازما لنفسه فى النفى والإثبات . أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله ، فإنه يكون إذا شاءه الله ، ولا يكون إذا لم يشأه . وهم لا يمكنهم إقامة الدليل على أنه لا

يتعلق بمشيئته وقدرته إلا ببيان أنه لازم لذاته ، ولا يمكنهم بيان أنه لازم لذاته إلا بنفى مشيئته وقدرته ، فلا تصح حجتهم .

فإن قالوا : فتلك الأمور التى يقف عليها الفعل إن كانت قديمة لزم قدمه ، وإلا فلابد لحدوثها من سبب .

قيل : هذا غايته أنه يجب التسلسل فى الشروط والآثار ، وذلك جائز عندكم .

ثم نقول : إن كان التسلسل فى الشروط جائزا بطل هذا السؤال ، لجواز تسلسل الشروط ، وإن كان ممتنعا ، بطل أيضا ، لوجوب كون جنس الحوادث مسبوقاً بالعدم .

والثالث : أن يقال : أتعنى بقولك : ذاته كافية : أنها مستلزمة لوجود اللازم فى الأزل ، أم هى كافية فيه وإن تأخر وجوده ؟ فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة ، فإنه يلزمك إما قدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل ، إذا كان ما لا تكفى فيه الذات مفتقراً إلى سبب منفصل .

وإن عنيت الثانى كان حجة عليك إذا كان ما تكفى فيه الذات يمكن تأخره .

الرابع : أن يقال : قولك : يفتقر إلى سبب منفصل : أتعنى به سببا يكون من فعل الله ، أو سببا لا يكون من فعله ؟

أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره ، فإنه إذا كان هو فاعل الأسباب ، وفاعلها يحدث بها ، فهو فاعل الجميع وليس مفتقرا فى فعل إلى غيره ، إلا أن يُعنى به أنه لا يحصل أَحَدُ فِعْلَيْه إلا بشرط فعله الآخر . وهذا ليس فيه

افتقار إلى غيره . ومن سمّى هذا افتقاراً إلى غيره ، فهو بمنزلة من قال : إنه يفتقر إلى صفته .

وقد ذُكر غير مرة أن هذا بمنزلة قول القائل : إنه مفتقر إلى نفسه . وهذا إذا أُطلق لا يُنافى ما وجب له من الغنى[1] . بل هذا الغنى[1] الذى لا يُتصور غيره .

ص ٢٤٣ وإن عنيت بالسبب ما لا يكون / من فعله ، لزمك أن كل ما لا تكفى الذات فيه ، ولا هو لازم لها فى الأزل ، لا يوجد إلا بشريك مع الله ليس من مفعولاته . وهذا مع أنه باطل بالإجماع الذى توافقون عليه أهل الملل ، فبطلانه معلوم بصريح العقل ، كما تقدم بيان بطلانه .

الخامس : أن يُقال ما تعنى بقولك : ذاته كافية فى ذلك ؟ أتعنى به بالذات المجردة عن فعل يقوم بها ؟ أم تعنى به الذات الموصوفة بقيام الفعل بها ؟ وأيهما عنيت بطل قولك .

فإن عنيت الأول لزم أن تكون الذات المجردة عن الفعل القائم بها تفعل أموراً مختلفة متعاقبة ، مع أن حالها مع فعل الشىء هو حالها مع فعل خلافه ، ومع أن حالها بالنسبة إلى وجود المفعول وعدمه سواء ، وهذا باطل .

ثم يُقال : إن جاز أن يكون هذا صحيحا ، جاز أن يكون حالها قبل الفعل وحين الفعل سواء . فيمكن قول القائل بأن الحوادث لها أول ، وإن

(١) فى الأصل : الغنا .

لم يجز أن يكون صحيحا ، بطل قولهم بأن الحوادث تصدر بواسطة أو بغير واسطة عن ذات لم يقم بها فعل .

وإن عنيت الثانى ، فالذات الموصوفة بقيام الفعل بها ، إذا قيل : هى كافية فى المفعولات لم يلزم قدم المفعولات ، لأنها مشروطة بالفعل ، ولا يلزم من ذلك افتقارها إلى غيرها ، لأن فعلها الذى هو شرط فى المفعولات من لوازم ذاتها ، كما أن صفاتها من لوازم ذاتها . لكن قد يكون اللازم نوعا ، كالفعل المتعاقب ، وقد يكون عينا كالحياة التى لم تزل ولا تزال .

وهذه الحجة هى التى يعتمد عليها أولوهم وآخروهم ، لكن يصرِّفون ألفاظها ومعانيها .

كلام السهروردى المقتول فى « التلويحات »

وذلك كقول **السهروردى المقتول فى « تلويحاته »**[1] ، فإنه قال[2] : « واجب[3] الوجود لا يصدر عنه شىء بعد أن لم يكن ، فإنه إن كان المرجّح هو نفسه ، أو على ما أخذ من صفاته ، وهو دائم ، فيجب دوام الترجيح[4] ، ودوام وجود المعلول ، وإن لم يفعل ثم فعل ، فلابد من حدوث ما ينبغى فى فعله ، أو عدم ما لا ينبغى ، ويعود الكلام إليه ولا يقف . فواجب الوجود لا تسنح[5] له إرادة ، وحال كل ما يتجدد حال ما لأجله التجدد فى استدعاء مرجّح حادث ، وليس قبل جميع الوجود

---

(١) المقابلة مع «كتاب التلويحات» وهو مطبوع مع «مجموعة فى الحكمة الإلٰهية» بتحقيق المستشرق هنرى كوربين ، استانبول ، ١٩٤٥ م . والكلام التالى : ص ٥٢ . ومن الكتاب عدة نسخ خطية بدار الكتب المصرية سبق الإشارة إلى بعضها . (٢) فى ص ٥٢ .

(٣) التلويحات : وواجب .

(٤) التلويحات : الترجّح (وفى نسخة : الترجيح) .

(٥) فى نسخة خطية رقم ١٣٠ حكمة تيمورية (ص ١١٧ – ١١٨) : لا تسبح ، وهو تحريف .

وقت يتوقف عليه الفعل ، ولا [يمتاز][١] فى العدم البحت حال يكون الأولى به أن يصدر عنه شىء ، أو بالشىء أن يحصل عنه ، فلو حصل فيه[٢] شىء بعد أن لم يكن لتغيرت[٣] ذاته ، /ولتسلسل[٤] الحوادث فيها إلى غير النهاية[٥] وهو محال ، ففعله دائم » .

ص ٢٤٤

الرد عليه من وجوه

وجواب هذا من وجوه .

الوجه الأول

أحدها : أن يقال له : ما تعنى بقولك : لا يصدر عنه بعد أن لم يكن ؟

إن عنيت به أنه لا يصدر عنه شىء من أعيان الحوادث بعد أن لم يكن ذلك المحدَث ، فهذا باطل لوجهين :

أحدهما : أن هذا خلاف قولكم وقول أهل الملل . فإن الحوادث متجددة شيئا بعد شىء ، سواء صدرت عنه بواسطة أو بغير واسطة . وإذا قلتم : الحركة هى السبب فيها ، فكل جزء من أجزاء الحركة صادر عنه بعد أن لم يكن .

الثانى : أن ما ذكرته من الحجة لا ينفى ذلك . فإن كون ذاته تقتضى دوام الترجيح ، لا يوجب أن تقتضى دوام ترجيح كل ممكن ولا كل مفعول ، بل يكفى أن توجب دوام ترجيح أمرٍ ما ، كما تقولون أنتم : إن الذى رجّحه هو الأفلاك والعناصر ، دون أعيان الحوادث .

(١) يمتاز : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « التلويحات » .
(٢) تلويحات : منه .
(٣) التلويحات : لتغير .
(٤) التلويحات (نسخة خطية ١٣٠ حكمة تيمورية) : لتسلسلت .
(٥) التلويحات : نهاية (وفى نسخة : النهاية) .

وإن عنيت أنه لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن شيء من الأشياء صادرا عنه ، وهذا هو مراده .

فيقال : غاية ما فى هذا دوام فعله . وحينئذ فهذا لا يستلزم دوام المفعول المعيّن ، لا الفلك ولا غيره . بل يجوز تعاقب الأفعال القائمة به ، وتعاقب المفعولات المحدثة شيئا بعد شيء ، على قولك ، وتعاقبها جميعا .

وعلى التقديرات الثلاثة ، فحدوث الأفلاك ممكن ، فيبطل استدلالك على قدمها .

الوجه الثانى

الثانى : أن يُقال : حدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئا بعد شيء من غير فعل يقوم به : إما أن يكون ممكنا ، وإما ألا يكون . فإن لم يكن ممكنا بطل قولكم : بأن سبب الحوادث هو حركات الفلك . وإن كان ممكنا أمكن حدوث حوادث متعاقبة ، الفلك واحد منها . كما أخبرت بذلك الأنبياء ، وهو قول قدماء الفلاسفة وأساطينهم .

الوجه الثالث

الثالث : أن يُقال : دوام حدوث الحوادث إما أن يكون ممتنعا ، أو ممكنا ، كما ذكرت . فإن كان ممتنعا لزم حدوث الأجسام وحركاتها ، ودخل فى ذلك الفلك وغيره . وإن كان ممكنا ، لم يجب أن يكون الفلك دائما ، بل يجوز أن يكون حادثا بعد حوادث قبله كما تقدم .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : قولكم : إما أن يكون المرجّح نفسه ، أو على ما أخذ من صفاته وهو دائم ، فيجب دوام الترجيح ، ودوام وجود المعلول . وإن لم يفعل ، ثم فعل ، فلابد من حدوث ما ينبغى .

لأهل الملل هنا جوابان :

أحدهما : قول من يقول : إنه لم يزل يقوم به الفعل والكلام بقدرته ومشيئته ، وعلى هذا فيمكن دوام الترجيح ، ولا يجب قدم شيء من المفعولات ، فضلا عن قدم الأفلاك .

ص ٢٤٥ والجواب الثانى : قول من يقول / : يمتنع وجود المفعول فى الأزل .

وعلى هذا ، فإذا قلت لهؤلاء : إذا قلتم : لم يفعل ثم فعل ، فلا بد من حدوث ما ينبغى فعله ، أو عدم ما لا ينبغى ، ويعود الكلام إليه ولا يقف .

قالوا : فعل واجب الوجود لما فعله من المفعولات المختلفة الحادثة : إما أن يجوز صدوره عنه من غير فعل قائم به ، وإما ألا يجوز.فإن لم يجز ذلك بطل قولك . وإن جاز ذلك فحاله حين حدوث الطوفان كحاله حين إرسال محمد صلى الله عليه وسلم . وقد وجد منه فى أحد الزمانين من المفعولات ما لا يوجد فى الزمان الآخر ، مع تماثل حاله بالنسبة إلى الزمانين .

وإذا قيل : إن ذلك لأجل الحوادث المختلفة ، كالحركات الفلكية ، والاتصالات الكوكبية .

قيل : الكلام فى الحوادث التى أوجبت حدوث الطوفان ، كالقول فى الحوادث حين المبعث وغيره من الحوادث المختلفة .

فإذا كان الفاعل حاله مماثل فى جميع الأزمنة ، واللوازم عنه كذلك ، كان اختصاص أحد الزمانين بما يخالف الزمان الآخر ترجيحا بلا مرجح . فإن كان ذلك جائزا ، جاز أن تحدث عنه الحوادث بعد أن لم تكن .

وإذا نُسبت الحوادث إلى الحركة الفلكية . قيل : إن كانت الحركة الدائمة متماثلة لزم تماثل الحوادث ، وإن كانت مختلفة كان قد اختص أحد الزمانين بما لم يوجد فى الزمان الآخر . بل قد يقال : الفاعل إن قيل : إنه يلزمه مفعولات مختلفة دائمة متعاقبة من غير فعل يقوم به ، ولا صفة له ، كان ذلك أبعد فى العقل من أن يقال : إنه فعل مفعولات مختلفة فى وقت دون وقت ، فإن هذا بعض ذاك ، فكان المحذور الذى فى هذا هو فى ذاك وزيادة .

الوجه الخامس : أن يُقال : قولك : وإن لم يفعل ثم فعل فلابد من حدوث ما ينبغى فعله ، أو عدم ما لا ينبغى ، ويعود الكلام إليه ولا يقف . غايته أنه يستلزم امتناع كونه صار فاعلا بعد أن لم يكن ، وهذا لازم لك . الوجه الخامس

لكن نقول : لم قلت : إنه لم يزل يفعل شيئا بعد شيء ؟

فإن قلت : هذا يستلزم تسلسل الحوادث ، وتسلسل الحوادث شيئا بعد شيء جائز عندكم . فبتقدير أنه لا يزال يفعل شيئا بعد شيء كان كل ما سواه حادثا مع التسلسل الجائز ، وذلك جائز عندك . وهو موجب دليلك .

فإن كان باطلا بطل مذهبك . وإن كان حقا ، فيقال : ما المانع أن يفعل ما لم يكن فاعلا لحدوث/حادث ، وذلك موقوف على حادث آخر لا إلى نهاية ، وتكون تلك الحوادث صادرة عنه ؟ ص ٢٤٦

ثم يقال : إما أن يكون كل ما حدث يجوز حدوثه بلا فعل يقوم به ، أو لا بد من فعل يقوم به . وعلى التقديرين لا يلزم صحة قولك .

فإن قلت : مقصودى أنه لم يزل فاعلا وقد حصل ، قيل : لا يلزم أن يكون فاعلا لمفعول معين . بل ولا يلزم أن يكون هو الفاعل على قولك . فإنك تجوّز حدوث جميع الحوادث من غير أمر يحدث فيه ومنه ، وعندك يحدث الحادث المخالف لما قبله كالطوفان وغيره ، من غير أن يحدث منه ما لم يكن حدث قبل ذلك . فأنت تجوّز حدوث جميع الحوادث من غير أن يحدث منه شيء يخص حادثا من الحوادث .

الوجه السادس

الوجه السادس : أن يُقال : قولك : لو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغيرت ذاته ، وتسلسل الحوادث فيها إلى غير نهاية وهو محال ، ففعله دائم .

جوابه أن يقال : حصول الحوادث المنفصلة عنه إما أن يقف على حدوث شيء فى ذاته ، وإما أن لا يقف . فإن لم يقف بطل قولك : لو حصل شيء بعد أن لم يحصل لتغيرت ذاته ، وتسلسلت فيها الحوادث . فإنك تجوّز أن تحدث عنه جميع الحوادث من غير حدوث شيء فى ذاته ، فلا يكون حدوث الحوادث مستلزما لحدوث شيء فى ذاته .

وإن كان حدوث الحوادث المنفصلة متوقفا على حدوث شيء فى ذاته ، لم يكن فى ذلك بمحذور ، فإن حدوث الحوادث مشهودة ، وأنت لم تذكر حجة على امتناع هذا المعنى ، ولكن أُحدِث امتناعُه مسلّماً .

وتسميتك لذلك تغيُّراً ليس بحجة عقلية ، فإن لفظ التغير مشترك ، وهنا لا يراد به الاستحالة ، بل يراد به نفس الفعل أو التحول أو ما يشبه ذلك ، وأنت لا دليل لك على انتفاء ذلك ، بل أنت تجوّز على القديم أن يكون متغيرا بهذا الاعتبار ، وتجوّز على القديم أن يكون محلا للحوادث .

وتحقيق الكلام فى هذا الموضع أن التسلسل هنا يراد به شيئان :

أحدهما : التسلسل فى الفعل مطلقا .

والثانى : التسلسل فى فعل شىء معين .

فالأول أن يراد به أنه لا يُحدِث شيئا من الأشياء أصلا حتى يُحدِث شيئا ، فتكون حقيقة الكلام أنه لا يخلق حتى يخلق ، ولا يفعل حتى يفعل ، ولا يحدِث حتى يحدِث ، وهذا ممتنع بالضرورة . وهذا فى الحقيقة دَوْر / وليس بتسلسل ، فإن معناه أنه لا يكون الشىء حتى يكون الشىء ، فيلزم الجمع بين النقيضين ، فإنه إذا لم يوجد حتى يوجد ، لزم أن يكون معدوما موجودا .

ص ٢٤٧

وأما إذا قيل : لا يفعل شيئا إلا بشرط يقارنه ، ولا يفعل ذلك الشرط إلا بشرط يقارنه ، فهذا التسلسل فى تمام التأثير ، وليس بتسلسل أمور متعاقبة ، وهذا هو التسلسل فى تمام التأثير ، والأول تسلسل فى أصل التأثير ، وكلاهما ممتنع .

والأول هو الذى ينبغى أن يراد بقول القائل : إذا لم يفعل ثم فعل ، فلابد من حدوث شىء : إما قدرة ، وإما إرادة ، وإما علم ، وإما أمر من الأمور . ثم القول فى حدوث ذلك كالقول فى حدوث الأول . فإن هذا الثانى أيضا لا يحدث إلا بحدوث شىء يكون حادثا معه ، فإن ما كان من تمام التأثير فلابد أن يكون موجودا حين التأثير ، لا يكفى وجوده قبله .

وحينئذ فيمكن تصوير هذه الحجة على وجهين :

أحدهما : أن يقال لا يُحدِث شيئا حتى يُحدث شيئا ، ولا يفعل شيئا

حتى يفعل شيئا . فإن حدوث الحادث بلا سبب حادث ممتنع .

والثانى : أن يقال : لا يُحدث مفعولا إلا بحدوث قدرة ، أو إرادة ، أو علم ، أو نحو ذلك . ولا يُحدِث ذلك إلا بحدوث ما يوجب حدوثه ، فيلزم أن لا يُحدث شيئا ، فإن هذا تسلسل فى تمام التأثير . والتسلسل فى تمام التأثير كالتسلسل فى المؤثرين ، فكما أنه يمتنع أن لا يكون مؤثرا إلا عن مؤثر ، ولا يؤثر إلا عن مؤثر ، وأنه يمتنع وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ، فلذلك يمتنع أن لا يتم كون الشىء علة أو فاعلا إلا بوجود أمر ، ولا يتم وجود ذلك التمام إلا بوجود تمام آخر ، إلى غير غاية . فهذا أيضا ممتنع باتفاق العقلاء .

وأما إذا قيل : لا يوجد الشىء حتى يوجد قبله شىء آخر ، ولا يوجد ذلك الثانى حتى يوجد قبله شىء آخر ، فهذا فيه النزاع المشهور ، وهو تسلسل الآثار المعيّنة ، لا تسلسل فى أصل التأثير ، فيجب تصور الفرق بين الأمرين .

وقد صوَّر السهروردى هذه الحجة فى كتابه المسمَّى « بحكمة الإشراق » وهو الذى ذكر فيه خلاصة ما عنده ، ولم يقلِّد فيه المشَّائين ، بل بيَّن فيه خطأهم فى مواضع ، وذكر فيه طريقة فلاسفة الفرس المجوس والهند .

كما أن ابن سينا فى كتابه المسمى « بالحكمة المشرقية » ذكر فيه بيان ما تبرهن عنده ، وكذلك الرازى فى « المباحث المشرقية » .

كلام السهروردى المقتول فى « حكمة الإشراق » ص ٢٤٨

/فقال السهروردى[١] : « نور الأنوار والأنوار القاهرة » يعنى واجب

(١) فى كتابه « حكمة الإشراق » ص ١٧١ ، ١٧٢ (بتحقيق هنرى كربين ، ط . طهران ، ١٩٥٢ م) . وهو أول فصل فى المقالة الثالثة ، وعنوان الفصل : « فى بيان أن فعل الأنوار أزلى » .

الوجود والعقول [١] : « لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل ، إلا على ما سنذكره ، فإن كل ما لا يتوقف على غير شيء ، إذا وجد ذلك الشيء ، وجب أن يوجد ، وإلا هو [٢] مما [لا] يُتصور [٣] وجوده أو توقف على غيره ، فما كان هو الذى يتوقف عليه [٤] ، وقد فُرض أن التوقف عليه ، وهو محال . وكل ما سوى نور الأنوار لما كان منه ، فلا يتوقف على غيره ، كما يتوقف شيء من أفعالنا على وقتٍ ، أو زوال مانع ، أو وجود شرط ، فإن لهذه مدخلا فى أفعالنا ، ولا وقت مع نور الأنوار متقدم [٥] على جميع ما عدا نور الأنوار ، فإن نفس الوقت أيضا من الأشياء التى هى غير نور الأنوار ، فلما كان نور الأنوار ، وجميع [٦] ما يفرضه الصفاتية صفة دائمة ، فيدوم بدوامه ما فيه ، لعدم توقفه على أمر منتظر ، ولا يمكن فى العدم البحت [٧] فرضُ تجددٍ ، مع أن كل ما تجدد [٨] يعود الكلام إليه .

فنور الأنوار والأنوار القاهرة : ظلالها وأضواؤها المجرّدة دائمة ، وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النيِّر ، لا النيِّر من الشعاع ، وكلما يدوم النيِّر [الأعظم] [٩] يدوم الشعاع ، مع أنه منه » .

(١) عبارة « يعنى واجب الوجود والعقول » من كلام ابن تيمية للإيضاح .
(٢) حكمة الإشراق : وإلا فهو .
(٣) فى الأصل : مما يتصور ، والتصويب من « حكمة الإشراق » .
(٤) حكمة الإشراق : توقف عليه (وفى نسخة : يتوقف عليه) .
(٥) حكمة الإشراق : متقدما .
(٦) فى الأصل : جميع . والتصويب من « حكمة الإشراق » ص ١٧٢ .
(٧) فى الأصل : البحث . والتصويب من « حكمة الإشراق » .
(٨) حكمة الإشراق : كل ما يتجدد .
(٩) الأعظم : زيادة فى « حكمة الإشراق » .

ثم قال[١] : « كل هيئة » أى عرض[٢] « لا يتصور ثباتها هى الحركة ، وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث ، وكل حادث إذا حدث شىء مما يتوقف عليه هو حادث[٣] ؛ إذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه ؛ إذ لابد من مرجّح فى جميع الممكنات ، ثم مرجّحه ، إن دام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح ، لدام الشىء ، فلم يكن حادثا ، ولما كان حادثا ، فشىء مما يتوقف[٤] عليه هذا الحادث حادث .

ويعود الكلام إلى ذلك الشىء ، فلابد من التسلسل ، والسلسلة الغير المتناهية[٥] مجتمعة وجودها محال ، فلابد من سلسلة غير متناهية لا تُجمع[٦] آحادها ولا تنقطع ، وإلا يعود الكلام إلى أول حادث بعد الانقطاع ، فينبغى أن يكون فى الوجود حادث متجدد لا ينقطع ، وما يجب فيه لماهيته التجدد[٧] إنما هو الحركة » .

وذكر تمام الكلام فى وجوب استمرار حركة دائمة ، وأنها حركة الأفلاك[٨] .

الرد عليه من وجوه

فيقال له : عن هذا أجوبة :

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٢ - ١٧٣ . وهو فى الفصل الثانى وعنوانه : « فى بيان أن العالم قديم ، وأن حركات الأفلاك دورية تامة » .

(٢) عبارة « أى عرض » زيادة من ابن تيمية للإيضاح .

(٣) حكمة الإشراق (ص ١٧٣) : وكل حادث إذا حدث فشىء مما توقف عليه فهو حادث .

(٤) حكمة الإشراق : مما توقف .

(٥) فى الأصل : متناهية ، والتصويب من « حكمة الإشراق » .

(٦) حكمة الإشراق : لا يجتمع .

(٧) حكمة الإشراق : فيه التجدد لماهيته .

(٨) انظر كلام السهروردى إلى نهاية الفصل الثانى ص ١٧٣ - ١٧٧ .

الوجه الأول

أحدها : أن يقال : كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وجد ذلك الشيء وجب أن يوجد ، إلى قوله : وما كان من نور الأنوار فلا يتوقف على غيره . إلى آخره .

ما تعنى بقولك : ما كان من نور الأنوار ؟ تعنى : الله ، فلا يتوقف على غيره ؟ أتعنى به : أنه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله ؟/ أم تعنى به : لا يتوقف على فعل قائم بذات الرب يفعله بمشيئته وقدرته ؟

ص ٢٤٩

أما الأول : فلا ينفعك ، لأنه لا يلزم من كونه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله ، أن لا يتوقف على فعله الواقع بمشيئته وقدرته ، وحينئذ فلا يلزم قدمه ؛ بل إذا كان الفعل المراد المقدور حادثا ، فالمعلّق به أَوْلى أن يكون حادثا ، فإنه لا يكون قبله ، وما لا يسبق الحوادث يجب أن يكون حادثا .

وإن قلت : إنه لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه ، فهذا محل النزاع . وأنت لم تذكر دليلا على أن وجود الممكنات لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه ، بل الدليل يوجب توقف المعقولات على فعل الفاعل ، وتوقف المعلول على اقتضاء العلة ، والعلة شيء ، واقتضاؤها المعلول شيء . وإذا كانت العلة مشروطة بما يقوم بها بالمشيئة والقدرة ، لم يحصل المشروط قبل الشرط ، وأنت لم تقم دليلا على ثبوت علة مجردة خالية عن شرط ؛ بل الدليل ينفى ذلك لأنه يلزم من قدم هذه العلة قدم معلولها ، ومعلول معلولها ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها ، وحينئذ فلا يكون للحوادث فاعل أصلا ، وهذا من أبين الأمور المعلوم فسادها بالضرورة .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يقال : ما سوى الله هل يتوقف شىء منه على غيره ، أم لا ؟

فإن قلت بالثانى ، لزم قدم جميع الممكنات الموجودة ، حتى الحوادث ، وهو مكابرة . وإن توقف منه شىء على غيره بطل قولك : ما سوى نور الأنوار لا يتوقف على غيره . وإيضاح ذلك :

الوجه الثالث

بالوجه الثالث : وهو أن يقال : إذا قُدِّر الغير الذى هو شرط ، هو من الله أيضا ، وتوقف أحد الفعلين على الآخر لم يكن فى ذلك محذور . فإن الله جعل بعض الأشياء شرطا فى وجود بعض ، غاية ما فى هذا أن يقال : هذا يقتضى التسلسل . فيقال : وهذا عندك جائز ، فلا يتعين قدم شىء من الأفلاك ولا غيرها .

الوجه الرابع

الرابع : أن يقال : إن كان التسلسل باطلا بطل مذهبك ، وإن كان جائزا بطلت حجتك .

الوجه الخامس

الخامس : أن يقال : أنت قد أوجبت التسلسل فى الحوادث بإيجاب حركة دائمة لا تنقطع ، وقلت أيضا : فلما كان نور الأنوار وجميع ما يفرضه الصفاتية صفة دائمة ، فيدوم بدوامه ما منه لعدم توقفه على أمر منتظر .

ص ٢٥٠

وإذا كان قولك وقول/إخوانك يتضمن هذا وهذا ، فيقال لكم : الحركة الدائمة إما أن تكون منه بواسطة أو بغير واسطة ، وإما أن لا تكون منه ، فإن لم تكن منه لزم حدوث الحوادث بدون واجب الوجود ، وهذا هو القول بحدوث الحوادث بلا محدث ، وإن كانت الحركة منه بواسطة أو بغير واسطة ، وهو قولهم .

فيقال : فحينئذ قد كان منه ما لا يدوم بدوامه . فإن كل جزء من أجزاء الحركة حادث ، وعندكم أنه حدث عن تصور حادث وشوق حادث ، فهذه أمور من واجب الوجود وليست دائمة بدوامه ، فهذا ينقض قولكم : إن كل ما منه يدوم بدوامه .

ثم أيضا من المعلوم أن كل واحد من الحوادث منه بواسطة أو غير واسطة ، وهو كان بعد أن لم يكن ، ويعدم بعد أن كان فهو منه ، وليس مقارنا له ، ولا دائما بدوامه . فعلم بذلك أنه لا يجب فى كل ما كان منه أن يدوم بدوامه ، فلا يجب فى الفلك وغيره من الأعيان المشهودة أن تدوم بدوامه ، وهو المطلوب .

وإذا قال : الذى يدوم بدوامه هو جنس الأفعال والمفعولات أو جنس الحوادث لا شىء بعينه .

قيل : فهذا يبطل حجتك على قدم شىء بعينه ، ويناقض أيضا مذهبك فى قدم شىء بعينه .

كلام ابن سينا فى « الإشارات »

وقال ابن سينا فى « إشاراته » فى ذكر هذه الحجة[1] : « تنبيه : وجود المعلول يتعلق[2] بالعلة ، من حيث هى على الحال التى بها تكون علة ، من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضا ، من أمور يُحتاج أن تكون من الخارج[3] ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل ، مثل الآلة :

---

(١) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٥٢٠ – ٥٢٤ .

(٢) الإشارات : متعلق .

(٣) الإشارات : من خارج .

كحاجة[١] النجّار إلى القدوم ، أو المادة : كحاجة[١] النجّار إلى الخشب ، أو المعاون : كحاجة[١] النشّار إلى نشّار آخر ، أو وقت[٢] : كحاجة[٣] الأدَمىّ إلى الصيف ، أو الداعى[٤] : كحاجة[٥] الآكل إلى الجوع ، أو زوال مانع[٦] : كحاجة[٧] الغسّال إلى زوال الدَّجْن[٨] .

وعدم المعلول يتعلق[٩] بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل ، [سواء][١٠] كان[١١] ذاتها موجودا[١٢] على غير تلك الحالة أو لم يكن موجودا أصلا[١٣] ، فإذا لم يكن شىء معوِّقٌ من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودا ، ولكن[١٤] ليس لذاته علة ، توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة ، التى إذا وُجدت[١٥] كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك – وجب وجود المعلول . وإن لم توجد [وجب][١٦]

(١) الإشارات : حاجة .

(٢) الإشارات : أو الوقت .

(٣) الإشارات : حاجة .

(٤) فى الأصل : أو إلى الداعى ، والأرجح أنه تحريف ، والمثبت عن « الإشارات » (ص ٥٢١) .

(٥) الإشارات : حاجة .

(٦) الإشارات : المانع .

(٧) الإشارات : حاجة .

(٨) الدجن : إلباس الغيم السماء .

(٩) الإشارات : متعلق .

(١٠) سواء : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « الإشارات » (ص٥٢٢) .

(١١) الإشارات : كانت .

(١٢) الإشارات : موجودة .

(١٣) الإشارات : . . لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلا .

(١٤) الإشارات : ولكنه .

(١٥) الإشارات : . . المذكورة فإذا وجدت . .

(١٦) وجب : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » (ص ٥٢٣) .

ص ٢٥١ عدمه ، وأيُّها فُرض أبداً كان ما بإزائه أبدا ، / أو وقتاً ما ، كان وقتاً ما . وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال فى كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سروراً ، فإن لم يسمَّ هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة [فى الأسماء][1] بعد ظهور المعنى » .

تعليق ابن تيمية **فيقال له** : هذا كلام مقدَّر على شئ مضمونه : أن العلة التامة التى لا يقف اقتضاؤها على أمر منفصل عنها ، يلزم من وجودها وجود معلولها بجلاء ، بخلاف ما يتوقف اقتضاؤها على أمور منفصلة ، كالآلة والمادة والداعي وغير ذلك ، وأنه إذا فُرض شيء متشابه الحال فى كل شيء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

لكن الشأن فى تحقيق هذا المقدَّر ، فإنه يقال لك : هذا غايته أن يكون إبطالا لقول من يجعل الرب خالقاً للعالم ، من غير حدوث سبب أصلا . وهذا قول طائفة من أهل الكلام المنتسبين إلى الملل ، وليس هذا قول أئمة أهل الملل وجمهورهم القائلين بأن الله خالق كل شيء ، وأنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام .

وإذا كان كذلك فهؤلاء يلزمونك ويقولون : هذه العلة الموصوفة هل يجوز أن يصدر عنها -بوسط أو بغير وسط- أمور مختلفة حادثة أو لا يجوز ؟

فإن لم تجوِّز ذلك بطل قولك ، ولزم أن لا يكون للحوادث فاعل ، وهو معلوم الفساد بالضرورة .

وإن جوَّزت ذلك ، قيل لك : فإذا كان الفاعل واحدا بسيطا

(١) عبارة « فى الأسماء » ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » (ص ٥٢٤) :

موجودا ، لا يتوقف فعله على شيء خارج عنه ، فلم وجدت عنه المختلفات ؟ ولم تأخرت عنه الحوادث ؟ فما كان جوابك عن هذا ، كان جواباً لهم عن الحوادث ، وأولى . وأما من قال : إن الواجب بنفسه تقوم به الأفعال المتعلقة بقدرته ومشيئته . فيقولون : حدوث ماحدث يتوقف على تلك الأفعال ، وإن كانت تلك الأفعال موقوفة على ما قبلها ، فإن التسلسل جائز عندك .

ثم يقال : إما أن يكون التسلسل جائزاً ، وإما أن لا يكون . فإن كان جائزا ، أمكن أن تتسلسل الأفعال التى يقف عليها وجود تلك المفعولات . وإن لم يكن جائزاً لزم حدوث جنس المحدثات ، ويبطل القول بحوادث لا أول لها ، وهو نقيض قولكم .

ص ٢٥٢

وأيضا قوله : « إذا جاز أن يكون شيء/ متشابه الحال فى كل شيء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً » . فيقال له : المتشابه الحال لا يخلو : إما أن يجوز أن تصدر عنه الأمور المختلفة الحادثة بوسط أوبغير وسط ، وإما أن لايجوز . فإن لم يجز ذلك ، لزم أن لاتكون هذه الحوادث صادرة عن علة بسيطة ، لابوسط ولابغير وسط . وهذا يبطل قولهم .

وحينئذ فإما أن يُقال : إن هذه الحوادث لامحدِث لها ، وهو معلوم الفساد بالضرورة . وإما أن يُقال : ليس المحدِث مجردا عن الصفات والأفعال ، بل له صفات وأفعال ، كما يقوله المسلمون[1] ، وهو الحق .

وإن جاز أن تصدر المختلفات والمحدثات عن بسيط ، أمكن أن يحدث عنه ما لم يكن حادثا عنه ، وحينئذ فلا يلزم أن يكون معلولا له لازما له .

كلام الرازى فى « شرح الإشارات »

قال الرازى فى شرح هذا الكلام[2] . « اعلم[3] أن الغرض من هذا

---

(١) فى الأصل : المسلمين ، وهو خطأ.

(٢) فى « شرحه على الإشارات » ١/٢٣٣ - ٢٣٤ (ط . الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٥) .

(٣) شرح الرازى : واعلم .

الفصل التنبيه على الحجة التى لايزال القائلون بالقدم[١] يتمسكون بها ويعوِّلون عليها ، وهى أن الأمور التى تتم بها[٢] مؤثرية البارى تعالى فى العالم ، إما أن تكون بأسرها أزلية ، وإما أن لا تكون[٣] . والثانى باطل ، إذ لو كان شىء منها حادثا لافتقر حدوثه إلى المؤثر[٤] . والكلام فى كونه مؤثرا فى ذلك الآخر[٥] ، كالكلام فى الأول ، فيلزم التسلسل وهو محال . فإذاً كل الأمور المعتبرة فى مؤثرية الله تعالى فى العالم أزلية .

وأيضا فمن الظاهر أن المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الأمور المعتبرة فى المؤثرية ، وجب أن يترتب[٦] الأثر عليه ، لأنه إن جاز تخلف الأثر عنه ، كان صدور الأثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية ، ولا صدور[٧] عنها على السواء . ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على أن لا صدور إلا بمرجِّح[٨] آخر ، فلم تكن جميع الأمور المعتبرة فى المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد ، وكنا قد[٩] قد فرضنا أن الأمر كذلك ، هذا خلف » .

قال[١٠] : « وإذا ثبتت[١١] المقدمتان لزم من قدم البارى قدم أفعاله ، هذا[١٢] تحرير هذه الحجة » .

---

(١) شرح الرازى : بالعدم .

(٢) شرح الرازى : بها تتم .

(٣) شرح الرازى :أو لا تكون .

(٤) شرح الرازى : إلى مؤثر آخر .

(٥) فى الأصل : فى ذلك الأمر . والمثبت من « شرح الرازى » ٢٣٤/١ .

(٦) شرح الرازى : وجب ترتيب .

(٧) شرح الرازى : صدوره .

(٨) شرح الرازى : لمرجح .

(٩) قد : ليست فى « شرح الرازى » .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ٢٣٤/١ .

(١١) شرح الرازى : ثبت .

(١٢) شرح الرازى : فهذا .

قال[١] : « ولقائل أن يقول : هذا الكلام إنما يلزم فى الموجب بالذات ؛ أما الفاعل المختار فلا ، لاحتمال أنه[٢] يقال : إنه كان فى الأزل مريداً لإحداث[٣] العالم فى وقت دون وقت ، فإذا قالوا :/فلم أراد إحداثه فى ذلك الوقت دون ما قبله وما[٤] بعده ؟ كان الكلام فيه طويلا ، وهو مذكور فى سائر كتبنا على الاستقصاء[٥] » .

ص ٢٥٣

تعليق ابن تيمية

قلت : هذا الجواب الذى أجاب به هو جواب كثير من أهل الكلام ، من المعتزلة والكرَّامية والأشعرية ، ومن وافقهم من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم . وقد عُرف الطعن فى هذا الجواب ، وأنه يستلزم الترجيح بلا مرجِّح ، وأن ما ذُكر فى القسم الأول هو حصول المؤثرية التامة فى الأزل مع تأخر الأثر ، وأن مضمونه تخلُّف الشىء عن موجبه التام ، كما قد بُسط فى موضعه . ويجاب عن هذه الحجة بوجوه :

الجواب عن هذه الحجة بوجوه

الوجه الأول

أحدها : قوله : « يلزم التسلسل وهو محال » ليس كذلك ، فإن التسلسل جائز عند من يقول بموجب هذه الحجة ، فإن ذلك تسلسل فى الآثار لا فى المؤثرات ، ولا يصح القول بموجبها إلا بذلك ، فقولهم : التسلسل محال ، باطل على أصلهم . وهذا الموضع مما يشتبه على كثير من الناس ، فإن التسلسل فى الآثار : تارة يعنى به التسلسل فى أعيان الآثار ، مثل كونه فاعلا لهذا بعد هذا ، ولهذا بعد هذا ، وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، وهلمَّ جرًّا . فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة ، وعند أئمة أهل الملل ، أهل السنة والحديث .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) شرح الرازى : أن .

(٣) شرح الرازى : إحداث .

(٤) شرح الرازى : أو ما .

(٥) شرح الرازى : على وجه الاستقصاء .

وعلى هذا التقدير ، فقول القائل : الأمور التى تتم بها مؤثرية البارى فى العالم : إما أن تكون بأسرها أزلية ، وإما أن لا تكون . أتريد به التى يتم بها مؤثريته فى كل واحدٍ واحدٍ من آحاد العالم ؟ أو فى جملة العالم ؟

إن أردت الأول ، لم تكن بأسرها أزلية ، وكان حدوث كل واحدٍ منها مفتقراً إلى حادث قبله . وهذا التسلسل جائز عندهم .

وإن أردت الثانى ، قيل لك[1] : ليس جملة العالم متوقفاً على أمور معينة ، حتى يرد عليها هذا التقسيم ، بل بعض العالم يتوقف على أمور ، وبعضٌ آخر يتوقف على أمور أخرى ، وكل بعض يتوقف على أمور حادثة ، وتلك الأمور تتوقف على أمور أخرى ، ويلزم من ذلك التسلسل فى نوع الحوادث ، وهو جائز عندكم .

وأما أن أُريد بالتسلسل فى الآثار ، التسلسل فى جنس التأثير ، وهو أن يكون جنس/التأثير متوقفا على جنس التأثير ، بحيث لا يُحدث شيئا حتى يُحدِث شيئا ، فهذا باطل لا ريب فيه ، وهو تسلسل فى تمام كون المؤثر مؤثرا ، وهو من جنس التسلسل فى المؤثر. ص ٢٥٤

لكن بطلان هذا يستلزم أنه لم يفعل بعد أن لم يكن فاعلا لشىء ، فيلزم دوام نوع الفاعلية ، لا دوام مفعول معين ، وحينئذ فلا يدل على قدم شىء من العالم ، وهذا بيّن لمن تدبره .

ويراد بالتسلسل معنى ثالث ، وهو أن فاعليته للحادث المعيّن ، لا تحصل حتى يحصل تمام المؤثر لهذا الحادث المعيّن ، فيلزم تسلسل الحوادث فى الواحد ، وهذا ممتنع أيضا باتفاق العقلاء .

(١) فى الأصل : قيل ذلك ، ولعل الصواب ما أثبته .

فهذا تسلسل فى تمام تأثير المعنى ، وذاك تسلسل فى أصل التأثير ، وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء .

فتبين أن حججهم الهائلة ، التى أرعبت قلوب النظّار ، ليس فيها ما يدل على قدم شىء من العالم ألبتة . فقولهم بقدم شىء من العالم : الأفلاك أو غيرها ، قول بلا حجة أصلا ، بل هو قول باطل ، كما بُيّن فى موضع آخر .

نعم هذه الحجج إنما أرعبت قلوب أهل الكلام المبتدَع المحدَث فى الإسلام ، الذى هو كلام الجهمية والقدرية ، ومن سلك سبيلهم من الأشعرية والكرّامية ، ومن تبعهم أو قلّدهم من المتفقهة وغيرهم ، فما ذكره الفلاسفة إنما يبطل قول هؤلاء ، الذين زعموا أن الربّ لم يزل معطّلا عن أن يفعل بمشيئته أو يتكلم بمشيئته ثم يفعل أو يتكلم بمشيئته من غير حدوث شىء .

وهذا القول مما اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلانه . فإذاً ليس معهم حجة عقلية تناقض نصوص الكتاب والسنة ، بل ولا مذهب السلف والأئمة ، وهو المطلوب .

وبما ذكرناه من الفرق بين التسلسل فى أصل التأثير وتمامه ، وبين التسلسل فى الآثار ، يظهر صحة الدليل ، الذى احتج به غير واحد من أئمة السنة ، على أن كلام الله غير مخلوق ، مثل سفيان بن عيينة .

وبيان ذلك : أنه إذا دل على أن الله لم يخلق شيئا إلا « بكن » ، فلو كانت « كن » مخلوقة ، لزم أن يخلق « بكن » أخرى ، وتلك الثانية بثالثة ،

وذلك هو من التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء ، فإنه تسلسل فى أصل التأثير ، فإنه لا يخلق شيئا إلا « بكن » ، فإذا لم يخلق «كن » لم يخلق شيئا ، ولو خلق « كن » لكان قد خلق بعض المخلوقات بغير «كن » ، فيلزم الدَّوْر الممتنع ،/ وهو المستلزم للجمع بين النقيضين ، وهو أن تكون موجودة معدومة . ص ٢٥٥

وأيضا فإذا قُدِّر أنه خلق الأولى بالثانية ، والثانية بالثالثة ، وهلمَّ جرًّا ، فلا بد من وجود جميعها فى آن واحد ، فإن كل واحد منها شرط فى الثانية ، وهى من الأمور الوجودية المشروطة فى التأثير ، فلا بد أن تكون موجودة عند وجود الأثر ، كالاستطاعة والقدرة ، وحياة الفاعل ، وعلمه ، وسائر شروط الفعل ، فإنها كلها لا بد من وجودها عند وجود الفعل .

ولهذا اتفق أهل السنة المثبتون للقدر ، على أن الاستطاعة لا بد أن تكون مع الفعل . وتنازعوا فى جواز وجودها قبله ، ودوام وجودها إلى حين الفعل فى حق المخلوق ، على قولين . وأما فى حق الخالق ، فاتفقوا على بقائها ودوامها إلى حين الفعل .

والصحيح الذى عليه السلف وأئمة الفقهاء ، أنها تكون موجودة قبل الفعل ، وتبقى إلى حين الفعل . ولهذا يجوز عندهم وجود الاستطاعة بدون الفعل ، كما فى حق العصاة ، ولولا هذا لم يكن أحد ممن كفر وعصى الله ، إلا غير مستطيع لطاعة الله ، وهو خلاف الكتاب والسنة .

قال تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [سورة آل عمران : ٩٧] . وقال : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [سورة

التغابن : ١٦] . وقال : ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [سورة النساء : ٩٢][1].

ومعلوم أنه ليس المنفى هنا استطاعة لا تكون إلا مع الفعل ، فإنه قد يكون حينئذ معنى الكلام : فمن لم يفعل فعليه صيام شهرين متتابعين . وكذلك يكون الأمر بالتقوى لمن اتقى لا لمن لم يتّق ، وإيجاب الحج على من حج دون من لم يحج ، وهذا باطل .

فعُلم أن المراد استطاعة توجد بدون الفعل ، وما كانت موجودة بدون الفعل أمكن وجودها قبله بطريق الأَوْلى .

وقد بُيِّن فى غير هذا الموضع أن تسلسل العلل والمعلولات ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، وكذلك تسلسل الفعل والفاعلين ، والخلق والخالقين ، فيمتنع أن يكون للخالق خالق ، وللخالق خالق إلى غير نهاية .

ولهذا بيّن النبى صلى الله عليه وسلم أن هذا من وسوسة الشيطان ، فقال فى الحديث الصحيح : « يأتى الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول : من خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته » . وفى رواية أخرى : « لا يزال الناس/ يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليتعوّذ بالله ولينته »[2] .

ص ٢٥٦

وكذلك إذا قيل : لا يخلق شيئا إن لم يخلق كذا ، ولا يخلق كذا إن لم

(١) فى الأصل : لم يستطع ، والصحيح ما أثبته .

(٢) سبق الحديث فى جـ ١ ، ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

يخلق كذا ، كان هذا ممتنعا ، لأنه منع وجود الخالق بالكلّيّة ، حتى يوجد تمام كونه مؤثرا ، وتمام كونه مؤثرا موقوف على تمام آخر ، فيلزم ألاَّ يوجد تمام كونه خالقا ، فيلزم ألاَّ يخلق شيئا قط . فإذا عُلم أنه لا يخلق شيئا إلا « بكن » ، فلو كان « كن » مخلوقا « بكن » أخرى وهلمَّ جرًّا ، كان كل واحدة من ذلك بها يصير خالقا ، ولم يوجد شيء من ذلك ، فيمتنع أن يصير خالقا .

وهذا بخلاف ما إذا قيل: يخلق هذا « بكن » ، وهذا قبله أو بعده « بكن » وهلمَّ جرًّا ، فإن هذا يقتضى أنه لا يوجد الثانى إلا بعد وجود الأول . والتوقف ها هنا على الشرط ، هو فعله لهذا المعيّن ، لا أصل الفعل ، فلهذا كان فى هذا نزاع مشهور ، بخلاف الأول .

ومعلوم أن الأدلة العقلية لا تدل قط على قدم شيء من العالم ، وإنما غايتها أن تدل على دوام الفاعلية ، وامتناع كونه فاعلا بعد أن لم يكن .

فإذا قالوا : التسلسل باطل ، فإن عَنَوْا به تسلسل الآثار ، ووجود شيء بعد شيء فهذا خلاف قولهم ، ولم يقيموا دليلا على بطلانه .

وإن أرادوا به التسلسل الخاص ، وهو التسلسل فى تمام كون الفاعل فاعلا ، فهذا مسلَّم أنه ممتنع ، لكن امتناعه لا يدل على فعله لشيء معين ، بل على أصل الفعل ، وهذا لا ينفعهم بل يضرهم .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يُقال : أما التسلسل فى أصل الفاعليه فلا ينفعهم ، وإنما فيه إبطال قول الجهمية والقدرية . وأما التسلسل فى الأفعال المعيّنة ، فإن كان جائزا لم يصح احتجاجهم به ، بل تبطل الحجة ، وإن كان ممتنعا

لزم أن يكون للحوادث أول . فيبطل قول القائلين بقدم العالم . وإذا بطل هذا القول ، بطلت حجته بالضرورة ، فيلزم بطلان هذه الحجة على التقديرين ، وذلك يقتضى أنها فاسدة فى نفس الأمر .

الوجه الثالث

الثالث : أن يُقال : كل حادث من الحوادث المشهودة : إما أن تكون مؤثريته حاصلة فى الأزل ، وإما ألّا تكون . فإن كان الأول ، لزم حصول الحوادث عن المؤثر القديم ، من غير تجدد شيء ، وبطلت الحجة .

وإن كان الثانى فحصول كمال المؤثرية فيه بعد أن لم تكن أمر حادث ، فيقف كمال مؤثريته/فى هذا الكمال . ص ٢٥٧

وحينئذ فحال الفاعل إما أن يكون عند كمال التأثير فى الحادث الثانى ، كحاله عند كمال التأثير فى الأول ، وإما ألا يكون . فإن قُدِّر الأول ، لزم أن يحدث هذا الحادث الثانى ، والذى بعده ، والذى بعده ، من غير حدوث سبب أوجب هذا الحدوث ؛ لأن الذات الفاعلة حالها عند الأول كحالها عند الثانى والثالث . وحينئذ فإذا كانت عند الأول لا تفعل الثانى ، فعند الثانى لا تفعل الثالث[1] ، لأنه لم يتجدد ما يوجب حدوثه .

وأيضا فتخصيص أحد الحادثين بالحدوث دون الآخر تخصيص بلا مخصص ، وترجيح بلا مرجّح ، بل نفس الحدوث فى كل وقت ترجيح بلا مرجّح ، وإحداث بلا محدث .

وأيضا فالذات نفسها ليست موجبا تاما فى الأزل لشيء من الحوادث ، وهى لم تزل على ما كانت عليه ، فيلزم ألاّ تكون موجبة لشيء من الحوادث فى الأبد ، وإلا لزم الإحداث بلا سبب حادث .

(١) فى الأصل : الثانى ، ولعل الصواب ما أثبته .

وهؤلاء فروا من حدوث الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب ، وادّعوا دوام حدوثها بلا سبب ، فكان الذى فروا إليه شرًّا من الذى فروا منه ، كالمستجير[١] من الرمضاء بالنار .

وأما إن قيل : إن الفاعل نفسه تقوم به إرادات وأفعال توجب تخصيص كل وقت بما أحدثه فيه ، كان هذا مبطلا لحجتهم ، إذ يمكن والحال هذه أن يُحدِث شيئا بعد شيء مع دوام فاعليته ، بل هذا مبطل لمذهبهم .

فإن من تصور هذا الفاعل علم يقينا امتناع مقارنة شيء من أفعاله ومفعولاته له ، وعلم أن كل واحد من أفعاله ومفعولاته لا يكون إلا حادثا ، لا مساوقا له أزلا وأبدا . وإن كان هذا معلوما فى كل ما يقدر أنه فاعل ، فهو فيما يقدر أنه فاعل بمشيئته وقدرته ، وأفعاله[٢] تقوم به ، أظهر وأظهر .

ثم يقال : إما أن يكون تسلسل كمال المؤثرات ممكنا ، وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان ممتنعا لزم حدوث كل ما سوى الله ، وأنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، وهو مبطل لقولهم . وإن كان ممكنا لم يلزم إلا دوام كونه مؤثرا فى شيء بعد شيء ، وهذا لا حجة لهم فيه ، بل هو مبطل لحجتهم ومذهبهم كما تقدم . والقول فى الثانى كالقول فى الأول ، فيلزم التسلسل فى الآثار . وإذا كان ذلك لازما كان جائزا بطريق الأَوْلى ، وإذا كان جائزا بطل القول بأنه محال ، فبطلت الحجة .

(١) فى الأصل : المتحير ، وهو تحريف ، والصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : وأفعال ، ولعل الصواب ما أثبته .

الوجه الرابع
ص ٢٥٨

الوجه الرابع : أن يقال : حدوث الحوادث من المؤثر القديم/من غير تجدد شيء ، إما أن يكون جائزا ، وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان جائزا بطلت المقدمة الثانية من الحجة . وإن كان ممتنعا لزم حدوث ما به يتم التأثير فى هذه الحوادث ، إذ لو لم يحدث ما به يتم التأثير ، لكانت قد حدثت عن المؤثر القديم من غير تجدد شيء ، والتقدير أنه ممتنع .

ثم القول فى حدوث ذلك التمام ، كالقول فى حدوث أثره ، ويلزم التسلسل فى الآثار ، وذلك يبطل القول بامتناع التسلسل مطلقا .

فإن كان هذا هو المراد فى المقدمة ، كما يريده طائفة ممن يصوغ هذه الحجة [فهو ممتنع][1] . وإن كان المراد به ما ينبغى أن يراد ، وهو التسلسل فى تمام أصل التأثير ، فهذا إذا امتنع إنما يستلزم دوام كونه فاعلا ، لا فاعلا لشيء معين ، وذلك لا ينفعهم بل يضرهم ؛ فيلزم فساد إحدى المقدمتين على تقدير أحد النقيضين ، وفساد الأخرى على تقدير النقيض الآخر . ولابد من ثبوت أحد النقيضين ، فيلزم فساد إحدى المقدمتين قطعا ، فتفسد الحجة .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : أن نقول : قوله : « وإذا ثبتت المقدمتان لزم من قدم البارى تعالى قدم أفعاله » . أتعنى به جميع أفعاله ، أو فعلا[2] ما من أفعاله ، أم قدم نوع أفعاله ؟ .

أما الأول فباطل قطعا ، لأنه خلاف المشاهدة .

وأما الثانى فلا دليل فى الحجة عليه ، فإنها لا تدل على قدم شيء معين ، لا فعل ولا مفعول .

(١) ما بين المعقوفتين بياض بالأصل ، ولعل الصواب ما أثبته .(٢) فى الأصل : فعل ، وهو خطأ .

وأما الثالث فلا يفيد قدم السموات لجواز أن يكون هناك فعل قائم بالذات بعده فعل ، أو مفعول بعد مفعول ، أو كلاهما .

وهذه الحجة قد ذكرها الآمدى ، والأبهرى ، وغيرهما ، وأجابوا عنها بالمعارضة بالحوادث اليومية .

كلام الآمدى فى « دقائق الحقائق »

فقال الآمدى فى « دقائق الحقائق » فى الاحتجاج لهم : « لو كان ما وجد عن الواجب بذاته محدثا موجودا بعد العدم ، فهو لذاته : إما أن يكون واجبا ، أو ممتنعا ، أو ممكنا .

القول بالوجوب ممتنع ، وإلا لما كان معدوما . والقول بالامتناع ممتنع ، وإلا لما وجد . فلم يبق إلا أن يكون ممكنا لذاته .

وعند ذلك فحدوثه إن كان لا لمحدث ومرجّح فقد ترجح أحد طرفى الممكن لا لمرجح ، وهو محال .

وإن كان لمحدث ومرجّح فالمرجّح إما قديم ، أو حادث . فإن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام فى الأول ، والتسلسل والدّوْر محال . فلم يبق إلا أن يكون المرجّح قديما أو منتهيا إلى مرجّح قديم ، والمرجّح القديم إما أن يكون قد تحقق معه فى القدم كل ما لابد منه فى الإيجاد ، أو بقى شىء منتظر . فإن بقى شىء منتظر ، فالكلام فى حدوثه كالكلام فى الأول ، ويلزم منه التسلسل أو الدّوْر وهو ممتنع . وإن كان القسم الأول فيلزم من قدم العلة قدم المعلول . وكذلك الحكم فيما وجب عن الواجب بالواجب لذاته » .

ص ٢٥٩

وقال الآمدى فى الجواب : «إنه يلزم منها وجود شىء من الحوادث . إذ

الكلام فى كل حادث يفرض بالنسبة إلى علته ، كالكلام فى معلول واجب الوجود ، وهو خلاف المعقول والمحسوس ، وما هو الجواب فيما اعترف به من الحوادث فهو الجواب فيما نحن فيه ، ولابد من التفاتهم فى ذلك إلى الإرادة النفسانية ، وبيان انتفائها عن واجب الوجود . وقد عُرف ما فيه » .

تعليق ابن تيمية

قلت : قد يظنون أنهم يجيبون عن هذه المعارضة بأن الحوادث اليومية مشروطة بحادث بعد حادث ، وهذا يقتضى التسلسل فى الآثار ، والتسلسل فى الآثار عندهم ليس بمحال .

وحقيقة قولهم : إن المرجح القديم هو دائم الترجيح ، والحوادث المنفصلة عنه تحدُث شيئا بعد شيء . ثم قد يُعيّنون ذلك بحركة الفلك ، فيقولون : هى الحادثة شيئا بعد شيء . ومن حذق منهم كابن سينا علم أن هذا جواب باطل ، وأن حدوث حادث بعد حادث عن القديم من غير تجدد شيء ممتنع . فادعى ما هو أفسد من ذلك فقال : « إن الحركة لا توجد شيئا بعد شيء ، وإنما هى شيء موجود[1] دائما ، وأن ما يوجد شيئا بعد شيء لا وجود له فى الخارج ، بل فى الذهن » . وهذه مكابرة بيّنة ، قد بسط الكلام عليها فى « شرح الأصبهانية» .

وقد اعترف حذّاقهم بأن حدوث الحوادث شيئا بعد شيء عن ذات لا يقوم بها حادث مما تنكره العقول .

وأما من اعترف منهم بقيام الأمور الاختيارية بذاته ، فيقال لهم : هذا أدلّ على حدوث المفعولات . ويقال للطائفتين : إذا جوّزتم ذلك ، لم يكن لكم دليل على قدم شيء من العالم . فظهر بطلان حجتكم .

(١) فى الأصل : موجودا ، وهو خطأ .

لكن هذا الجواب الذى عارض به هؤلاء لأولئك ، لا يمكن أن يُقال فى أول الحوادث ، لأنه ليس قبل أول الحوادث حادث يشترط فى الحوادث المستقبلة .

فهذا فرق هؤلاء الفلاسفة بين ما يثبتونه من الحوادث اليومية التى تُشاهد ، وما ينفونه من أن للحوادث أولاً ابتدأت منه . وبهذا يتبين بطلان قول الطائفتين : هؤلاء وهؤلاء ، وأن كل طائفة أقامت برهانا على بطلان قول الأخرى ، لا على صحة قولها ، /إذ لا يلزم من بطلان أحد القولين صحة الآخر ، إلا إذا انحصر الحق فيهما ، وليس الأمر كذلك .

ص ٢٦٠

كلام الآمدى فى « أبكار الأفكار »

وذكرها **الآمدى** أيضا فى كتابه **« أبكار الأفكار »** قال[١] : « وجوابها : أنها[٢] باطلة[٣] من جهة أن الحس والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن . وما ذكروه من الشبهة يلزم منه امتناع وجود الحوادث ، والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع ، وكل دليل لزم عنه[٤] الممتنع فهو باطل[٥] فى نفسه . وبيان الملازمة هو أن ما ذكروه من الترديد والتقسيم فى حدوث العالم بعينه لازم فى حدوث كل حادث ، وكل ما هو جواب لهم فى حدوث الحوادث بعينه[٦] يكون جوابا فى القول بحدوث العالم[٧] بجملته » .

---

(١) أبكار الأفكار للآمدى (نسخة رقم ١٩٠٤) ٢/٣٦٨ - ٣٦٩ = (نسخة رقم١٦٠٣) ظ ١٩٨ .

(٢) عبارة « وجوابها أنها » : ساقطة من « أبكار الأفكار » .

(٣) أبكار الأفكار : فباطلة .

(٤) أبكار الأفكار : عليه .

(٥) أبكار الأفكار : فهو ممتنع وباطل .

(٦) بعينه : ساقطة من « أبكار الأفكار » . (٧) أبكار الأفكار : جوابا فى حدوث العالم .

وهذا الذى ذكره يجيبون عنه بما تقدم ، وهو أن هذه الحجة إنما كانت حجة على من يقول ببطلان التسلسل فى الآثار من أهل الكلام ، وأما نحن فنجوِّز التسلسل فى الآثار ، فتكون الحوادث موقوفة على حوادث قبلها لا إلى أول .

وهذا الجواب منتف فى جملة العالم ، لأنه ليس قبله حادث نقف عليه عند الطائفتين .

وحقيقة جوابهم أن التسلسل الذى نَفَوْه فى هذه الحجة ، ليس هو التسلسل فى الحوادث التى تحدث شيئا بعد شىء ، فإنها لا تدل على بطلان هذا ، وهم لا يقولون ببطلانه ، وإنما دلت على بطلان التسلسل فى تمام كون الفاعل فاعلا .

ومن قال بكونه فاعلا ، لا يقول بتوقف فاعليته على غيره : لا حادث ولا غير حادث ، فلا يلزمهم هذا .

الجواب عن حجتهم من وجوه

ونحن قد ذكرنا الأجوبة القاطعة لهذه الحجة فى غير موضع من وجوه :

الوجه الأول

أحدها : أن يقال : إن كان التسلسل فى الآثار ممتنعا ، لزم القول بأن للحوادث أولا ، وبطل المذهب فبطلت حجته . وإن كان ممكنا بطلت الحجة ، لإمكان دوام كونه فاعلا ليس بعد شىء ، مع أن كل ما سواه مخلوق حادث . هذا إذا أُريد بالتسلسل الممتنع تسلسل أصل الفاعلية ، وأما إذا أُريد تسلسل الآثار ، فإنه يظهر بطلانها .

الوجه الثانى

الثانى : أن يقال : غاية الحجة أنه لابد لكل حادث أن يكون قبله حادث . وحينئذ فقد أخبرت الرسل أن الله خلق السمٰوات والأرض وما

بينهما فى ستة أيام ، وكان عرشه على الماء . وجمهور المسلمين وغيرهم على أن المخلوق ليس هو الخلق ، بل الخلق قائم بذات الله فتكون السماوات والأرض وما بينهما محدثة بحوادث قبلها ، والحوادث محدثة بما يقوم بذات الله من مقدوراته/ومراداته سبحانه وتعالى .

ص ٢٦١

الوجه الثالث

الثالث : أن يقال : إما أن تقولوا بأن كل ما صدر عن الواجب بذاته لازم لذاته ، أو لازم للازم بذاته ، أو منه ما ليس بلازم بذاته .

فإن قلتم بالأول كان مكابرة للحس ، ولم يقل بذلك أحد من الناس ، وهو الذى أنكره المعارضون لهم ، وجعلوه لازم حجتهم .

وإن قالوا : إن منه ما ليس بلازم لواجب الوجود ، ولا لازم للازمه ، بل هو متأخر عنه .

فيقال : فالسمٰوات والأرض وما بينهما ، الذى أخبرت به الرسل عن الله ، أنه خلق ذلك فى ستة أيام : لم لا يجوز أن تكون من الحوادث المتأخرة كغير ذلك من الحوادث ؟

الوجه الرابع

والجواب الرابع : أن يقال : إذا كان العالم صادرا عن علة مستلزمة له ، لا يتأخر عنها موجبها ، لزم ألاّ يكون لشىء من الحوادث فاعل ، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها شىء من معلولها ، فلا يكون شىء من الحوادث معلولا لها ، ولا لشىء من معلولاتها . فلزم أن تكون الحوادث لا فاعل لها ، أو يكون فاعلها ليس هو ، بل يكون فاعل كل محدَث محدَثا ، وهلمّ جرًّا ، ويلزم تسلسل الفاعلين . وهذا مع اتفاق العقلاء على فساده ، ففساده معلوم بالضرورة من وجوه كثيرة ، كما بُيِّن فى غير هذا الموضع .

« فصل »

ومنشأ ضلال هاتين الطائفتين هو نفي صفات الله وأفعـــاله القائمة بنفسه . فإنهم لما نفوا ذلك ، ثم أرادوا إثبات صدور الممكنات عنه ، مع ما يشاهدون من حدوثها ، لم يبق هناك ما يصلح أن يكون هو المرجّح لوجود الممكنات – إلا لما شوهد حدوثه منها – ولا لغير ذلك .

وصارت المتفلسفة تحتج على هؤلاء المتكلمة بالحجج التى توجب تناقض قولهم ، فيجيبوهم بما يتضمن الترجيح بلا مرجح ، مثل إسنادهم الترجيح إلى القدرة أو الإرادة القديمة ، التى لا اختصاص لها بوقت دون وقت .

فيقول لهم أولئك : إسناد التخصيص والترجيح إلى مرجّح ، لا فرق بالنسبة إليه بين وقت دون وقت ، وبين مفعول ومفعول ، كإسناد التخصيص والترجيح إلى ترجّح الذات المجرّدة عن الصفات .

لكن كل ما تحتج به المتفلسفة يلزمهم نظيره ، وما هو أشد فسادا منه . فإن قولهم أعظم تناقضا من قول هؤلاء المتكلمين ، وما من محذور يلزم أولئك ، إلا ويلزم المتفلسفة ما هو مثله أو أعظم منه . فإنهم يُسندون وجود الممكنات/ المختلفات ، كالأفلاك والعناصر وما يسموّنه العقول والنفوس ، مع ما يتعاقب على ذلك من الحوادث المختلفات أيضا ، إلى ذات مجردة بسيطة لا صفة لها ولا فعل ، ويقولون : إنها لم تزل ولا تزال مجردة عن الصفات والأفعال ، وهي مع ذلك لا تزال تصدر عنها الأمور المختلفة والمحدثات المختلفة المتعاقبه .

ص ٢٦٢

وهذا مما يظهر فيه من الفساد والتناقض أعظم مما يظهر فى قول أولئك .

وإذا دفعوا[1] ذلك بما يجعلونه صادرا عنْ الأول من اللازم لذاته ، كالعقل الأول ولوازمه ، لم يكن هذا دافعاً لما يلزم قولهم من الفساد . فإن ما كان لازماً لذاته مع وحدته ، يُقال فيه ما يقال فيه من امتناع صدور الأمور المختلفة والحوادث الدائمة عنه ، ولهذا ينتهون إلى إثبات العقل الفعَّال ، ويقولون : إنه صدر عنه فَلَك القمر ونفسه ، والعناصر التى تحته ، مع اختلاف أنواعها وصفاتها وأقدارها ، وهو فى نفسه بسيط ، ثم يقولون : إنه بسبب حركات الأفلاك حصلت استعدادات مختلفة لما يفيض منه .

والكلام فى تلك الحركات المختلفة ، كالكلام فى غيرها ، فلا بد لهم من إسناد الأمور المختلفة الأنواع والأقدار والصفات ، والحوادث المختلفة الأنواع والأقدار والصفات ، إلى ذات بسيطة مجردة عن كل صفة وفعل يقوم بها ، مستلزمة لكل ما يصدر عنها ، وهذا فيه من التناقض والفساد أضعاف ما فى قول أولئك .

ومن سلَّم من الفلاسفة أن الرّب تقوم به الصفات والأفعال الاختيارية ، فهؤلاء حدوث كل ما سوى الله على قولهم أظهر ، وقدم شىء من العالم على قولهم أبعد .

ولهذا كان القائلون بهذا الأصل من الأساطين لا يُعرف عنهم القول بقدم صورة الأفلاك ، إذ أول من عرف عنه القول بقدم صورة الأفلاك هو

---

(١) فى الأصل : رفعوا ، ولعل الصواب ما أثبته .

أرسطو ، لكن يحكى عن بعضهم القول بقدم المادة ، وقد يريدون قدم جنسها لا قدم شيء معين ، ومنهم من يقول بقدم شيء معيّن .

وأما أبو البركات فإنه من المثبتين للصفات والأفعال القائمة بذاته ، وهو لم يُقم حجة على قدم شيء من العالم ، وإنما أبطل قول من قال بأنه فَعَلَ بعد أن لم يفعل .

والذى تقتضيه حججه العقلية الصحيحة وحجج سائر العقلاء ، إنما هو موافق لما أخبرت به الرسل لا مخالف لها . وكأن القول الوسط لم يعرفه ، كما لم يعرفه الرازى وأمثاله . ولو عرفوه لكان هو المتصور عندهم دون غيره ، وإنما/استطال ابن سينا ، وأمثاله من الفلاسفة الدهرية ، على أولئك بما وافقوهم عليه من نفى الصفات . ولهذا تجد ابن سينا يذكر قول إخوانه وقول أولئك المتكلمين فقط .

ص ٢٦٣

ومعلوم أن فساد أحد القولين لا يستلزم صحة القول الآخر ، إلا أن تنحصر القسمة فيهما . فأما إذا أمكن أن يكون هناك قول ثالث هو الحق ، لم يلزم من فساد أحد القولين صحة القول الآخر . وهذا مضمون ما ذكره فى كتبه كلها ، وما ذكره سائر هؤلاء المتفلسفة[١] .

كلام ابن سينا فى « الإشارات » وتعليق ابن تيمية عليه.

وملخص ذلك ما ذكره فى « الإشارات » ، التى هى مصحف هؤلاء الفلاسفة . **قال**[٢] : « أوهام وتنبيهات . قال قوم : إن هذا الشىء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ، لكن إذا تذكرت ما قيل[٣] فى

(١) فى الأصل : المفلسفة .

(٢) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٥٣١/٤ - ٥٣٢ . وسبق هذا النص ، حـ ٨ ، ص ٢٤٩ .

(٣) الإشارات : ما قيل لك .

شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوث قوله تعالى : ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾[سورة الأنعام : ٧٦] ، فإن الهوى فى حظيرة الإمكان أفولٌ ما » .

قلت : هذا القول هو قول الدهرية المحضة من الفلاسفة وغيرهم ، الذين ينكرون صدور العالم عن فاعل أو علة مستلزمة له ، وهو الذى أظهره فرعون وغيره . وإليه يرجع عند التحقيق قول القائلين بوحدة الوجود من قدماء الفلاسفة . ومن هؤلاء الفلاسفة الذين يدّعون التحقيق والتوحيد والمعرفة ، كابن عربى وابن سبعين ونحوهما ، فإن هؤلاء لا يثبتون موجودَيْن متباينين أحدهما أبدع الآخر ، بل كل وجود فى الوجود فهو الوجود الواجب عندهم . ثم لما رأوا أن الموجودات فيها اختلاف وتفرق ، وفيها ما حدث بعد وجوده ، احتاجوا إلى أن يجمعوا بين كون الوجود واحداً بالعين ، وبين ما يوجد فيه من التفرق والاختلاف ، فتارة يقولون : الأعيان ثابتة فى العدم ، ووجود الحق فاض عليها ، فيجمعون بين كَوْن المعدوم شيئاً ثابتا فى العدم غنيا عن الله تعالى ، كما قال ذلك من قاله من المعتزلة والشيعة ، ويضمون إلى ذلك أن وجوده وجود الخالق تعالى . وهذا لم يقله أحد من أهل الملل ، بل ولا من الفلاسفة الإلٰهيين . وهذا حقيقة قول ابن عربى .

وتارة يجعلون الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، والأعيان هى الممكنات ، كما يقوله صاحبه القونوى .

وابن سينا وأتباعه يقولون/الوجود الواجب هو المطلق بشرط الإطلاق عن كل أمر ثبوتى ، وهذا أفسد من ذاك ، فإن المطلق بشرط إطلاقه لا

ص ٢٦٤

وجود له فى الخارج ،وبتقدير وجوده فهو يعم ما تحته عموم الجنس والعَرَض العام ، والعالم بشرط سلبه عن كل أمر ثبوتى هو وجود مقيد بالعدم وسلب الوجود ، وهذا أبعد عن الوجود من المقيد بسلب الوجود والعدم ، فإن ما قُيِّد بانتفاء الوجود وبالعدم ، أقرب إلى العدم والامتناع مما قيد بسلب الوجود والعدم .

ومع هذا فهذا المطلق لا يوجد إلا بوجود الأعيان ، لا يُتصور أن يكون مبدعاً لها ولا علة لها ، بل غايته أن يكون صفة لها أو جزءاً منها ، فيكون الوجود الواجب صفة للممكنات أو جزءاً منها ، وما كان جزءاً من الممكن أو صفة له أَوْلى أن يكون ممكنا ، فإما أن ينفوه أو يجعلوه محتاجا إلى المخلوقات ، والمخلوقات مستغنية عنه[1] .

وتارةً يجعلونه مع الممكنات كالمادة فى الصورة ، أو الصورة فى المادة ، ونحو ذلك مما يقوله ابن سبعين ونحوه .

وتارة لا يثبتون شيئا آخر ، بل هو عين الموجودات ، وهى أجزاء له وأبعاض ، كما قد يقوله التلمسانى وأمثاله ، وهذا محض قول الدهرية المحضة ، الذين يجعلون هذا المحسوس واجباً بنفسه .

لكن طريقة ابن سينا وأتباعه فى الرد عليهم مبنيّة على أصله فى توحيد واجب الوجود ونفى صفاته ، وهى طريقة ضعيفة كما قد بُيِّن فسادها فى غير هذا الموضع .

فلا يمكن هؤلاء الذين يسمون أنفسهم بالفلاسفة الإلـٰهية الرد على

---

(١) فى الأصل : مستغنية له ، ولعل الصواب ما أثبته .

أولئك الدهرية الطبيعية بمثل هذه الطريق ؛ بل بيان كون المشاهدات ليست واجبة بنفسها ، بل مفتقرة إلى غيرها ، يمكن بوجوه كثيرة ، كما قد بُسط فى موضعه ، إذ المقصود هنا ذكر كلامه فى أفعال الرب تعالى ، وما ذكره فى قدم العالم .

قال :[1] : « وقال آخرون : بل هذا الوجود[2] المحسوس معلول ، ثم افترقوا . فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة . وهؤلاء فقد[3] جعلوا فى الوجود واجبين ، وأنت خبير باستحالة ذلك . ومنهم من جعل واجب الوجود[4] لضدين أو لعدة أشياء ، وجعل غير ذلك من ذلك ، وهؤلاء فى حكم الذين قبلهم[5] » .

قلت : هؤلاء كالمجوس القائلين بأن العالم له أصلان : النور والظلمة/ ، وهما قديمان ، فإن هذا أحد قوليهم ، والآخر أن الظلمة محدَثة . والقائلون بالقدماء الخمسة كديمقراطيس ومن اتّبعه ، كابن زكريا الطبيب الملحد ، يقولون بقدم البارى والنفس والمادة والدهر والخلاء .

ص ٢٦٥

فهؤلاء يجعلون الواجب أكثر من واحد ، وهم مع هذا يقولون بأن أصله غير معلول ، وطينته معلولة .

وأما من جعل المبدِعَ أكثر من اثنين فهذا لا يُعرف .

فقوله : « منهم من زعم أن أصله وطينته معلولة » يتناول هذا القول ،

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٥٣٢ – ٥٣٣ .
(٢) الإشارات : الموجود .
(٣) الإشارات : فهؤلاء قد .
(٤) الإشارات (ص ٥٣٣) : جعل وجوب الوجود . .
(٥) الإشارات : من قبلهم .

كما يتناوله قول من جعل وجوب الوجود لعدة أشياء ، وجعل غير ذلك من ذلك . وقد يُحكى عن طائفة من القدماء أنهم قالوا : كانت أجزاء العالم مبثوثة ، ثم إن البارى ألَّفها ، لكن هؤلاء قد يقولون : إنها معلولة عن الواجب بنفسه . فإن هذا القول الذى قاله أئمة الفلاسفة وقدماؤهم وأساطينهم ، وهو أن مادة العالم قديمة ، وصنعته محدثة ، لم يذكره ابن سينا ، فإن هؤلاء لا يقولون : إن المادة غير معلولة ، بل يقولون : هى مبدعة مفعولة للبارى .

وهذا القول الذى هو قول أئمة الفلاسفة وأساطينهم لم يتعرض لحكايته ، ولا لرده وإبطاله ، وليس فى كلامه ما يبطله . وقد قالوا : إن أول من قال بقدم صنعة العالم من هؤلاء الفلاسفة هو أرسطو ، فهذا كلامه فى حكاية مذاهبهم . وأما رده الأقوال التى حكاها بامتناع وجود واجبين فهو بناء على نفى الصفات[1] ، وهو توحيده الذى قد عُلِم فساده ، وبُيِّن ذلك فى غير هذا الموضع .

ثم أخذ بعد ذلك فى ذكر مقالة من قال بحدوث العالم من نفاة الأفعال القائمة به ، ومن قال بقدمه ، فلم يذكر إلا هذين القولين مع تلك الأقوال الثلاثة ، فكان مجموع ما ذكره خمسة أقوال .

كلام الرازى فى «شرح الإشارات»

قال الرازى فى شرح ذلك[2] : « المسألة العاشرة فى مذاهب أهل العلم فى إمكان العالم وحدوثه » ثم ذكر كلام ابن سينا ، وقال فى شرحه : « أقول : أهل العالم[3] فريقان : منهم من أثبت أكثر من واجب

(١) فى الأصل : نفى والصفات ، وهو تحريف .

(٢) فى كتابه « شرح الإشارات مع شرح نصير الدين الطوسى » جـ ١ ص ٢٤١ ط . المطبعة الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .

(٣) شرح الرازى : العلم .

[وجود](١) واحد ، ومنهم من لم يقل إلا بالواجب الواحد . أما الفريق الأول فقد تحزبوا إلى ثلاث فرق : أحدها : الذين زعموا أن هذا العالم المحسوس واجب لذاته ، على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة . قال الشيخ : لكنك إذا / تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا » . ثم استدل الرازى بما يدل على أن الأجسام ممكنة ، وقد ذكرت هذه الأدلة وضعفها فى غير هذا الموضع .

ص ٢٦٦

ولهذا قال الرازى لما ذكرها (٢) : « هذا مجموع ما يدل على أن الأجسام ممكنة ، وقد عرفت ما فى كل واحد منها . المقالة الثانية : أن العالم(٣) له ذات وصفات ، فأما الذات فهى للأجسام(٤) ، وهى واجبة لذواتها . ومنهم من قال : الذات هى الهيولى التى هى محل الجسمية ، وهى واجبة لذاتها . فأما(٥) الصفات وهى الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون ، فكل ذلك من الممكنات » .

قال : (٦) « وهذه المقالة أيضا باطلة بالأدلة المذكورة(٧) على فساد المقدمة الأولى » . قال(٨) : « والمقالة الثالثة : (٩) أن هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ، لكن(١٠) واجب الوجود مع ذلك أكثر من واحد . ثم هؤلاء أيضا فرق : منهم من أثبت إلٰهين واجبين لذاتيهما ، أحدهما خيِّر ، والآخر

---

(١) وجود : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « شرح الرازى » .

(٢) بعد الكلام التالى وفى نفس صفحة ٢٤١ وانظر ما سبق من كلامه .

(٣) شرح الرازى : . . منها ، وعليه الفرقة الثانية زعموا أن العالم . .

(٤) شرح الرازى : أما الذات فهى الأجسام .

(٥) شرح الرازى : وأما

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) فى الأصل : المذكور ، وهو تحريف . والمثبت من « شرح الرازى » .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) شرح الرازى : الفرقة الثالث زعموا .

(١٠) شرح الرازى : ولكن .

شرير . ومنهم من قال : خمسة[١] أشياء واجبة لذواتها : البارى ، والنفس ، والهيولى ، والدهر ، والخلاء » . **قال** :[٢] « وفساد هذه الأقاويل وأشباهها إنما يظهر بالأدلة [المذكورة][٣] على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد » .

تعليق ابن تيمية

قلت : فقد تداخلت المقالتان فى كلامه ، كما تداخل فى كلام الآخر ؛ وذلك أن من قال : الأجسام أو الهيولى التى هى محل الجسمية واجبة لذاتها وصفاتها ممكنة ، فهو من جنس من قال بخمسة أشياء واجبة ، إذ كلاهما يقول : إن البارى أحدث التأليف والصنعة ، بخلاف من قال بإلـٰهين : الخير والشر ، فإنه يقول : كلاهما فاعل ، وليس فى هذه الأقوال قول من يجعل وجوب الوجود[٤] لعدة أشياء ، وجعل ما سواها مفعولا لها ، كما يقوله القائلون بالأصلين : النور والظلمة من المجوس .

لكن القائلون بقدم النفس يقولون : إنها أحبت الهيولى ، ولم يمكن تخليصها منها إلا بإحداث العالم . والقائلون بقدم المادة فقط لا يقولون بذلك .

والقائلون بقدم الهيولى أو بعض الأجسام أو نحو ذلك ، لا يلزمهم أن يقولوا : إنها واجبة الوجود بنفسها ، بل قد يقولون : إنها مبدَعة مفعولة للواجب بنفسه . وهذا المشهور عن قدماء الفلاسفة .

ص ٢٦٧

والرازى قد ذكر/فى « شرح الإشارات » من كتبه : أن هؤلاء يقولون : إن البارى هو الواجب بذاته ، وأن النفس وغيرها معلولة له . وذكر هنا

---

(١) شرح الرازى : بخمسة .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة فى « شرح الرازى » ٢٤٢/١ .

(٣) المذكورة : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الرازى » .

(٤) فى الأصل : وجوب الوجوب ، وهو تحريف .

عنهم : أنهم يصفون الجميع بوجوب الوجود[١] ، وهذا تناقض فى نقل أقوالهم . ثم إبطال هذه الأقوال بناء على توحيدهم ، الذى مضمونه نفى الصفات ، لكون الواجب لا يكون إلا واحدا ، قد عُرِف فساده .

قال الرازى[٢] : « فأما[٣] القائلون بأن واجب الوجود واحد ، فقد اختلفوا على قولين : منهم من قال : إنه تعالى لم يكن فى الأزل فاعلا ، ثم صار فيما لايزال فاعلا ، وهم المِلِّيون بأسرهم . ومنهم من قال : إنه كان فى الأزل فاعلا[٤] ، وهم أكثر الفلاسفة » .

قلت : القول الذى حكاه عن المِلِّيين بأسرهم هو قول طوائف من أهل الكلام المحدَث منهم ، الذين ذمهم السلف والأئمة ، ولا يُعرف هذا القول عن نبى مرسل ، ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين . لم يقل أحد من هؤلاء : إن الله لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، وإنما المعروف عنهم ما جاء به الكتاب والسنة ، من أن الله رب كل شىء ومليكه وخالقه ، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن . وهذا هو الذى نطق به الكتاب والسنة ، واتفق عليه أهل الملل . وكذلك نقله عن جمهور الفلاسفة : إن الله لم يزل فاعلا ، كلام مجمل ، فجماهير الفلاسفة لا يقولون بقدم العالم . وأول من ظهر عنه منهم القول بقدمه هو أرسطو . ولا يلزم من قال : إنه لم يزل فاعلا ، أن يقول بقدم شىء من العالم ، إذ يمكنه مع ذلك أن يقول : لم يزل فاعلا لشىء بعد شىء ، فكل ما سواه مخلوق محدَث ، وهو لم يزل فاعلا .

---

(١) فى الأصل : وجوب الوجوب ، وهو تحريف .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٣) شرح الرازى : وأما .

(٤) شرح الرازى : فاعلا لهذا العالم .

وقد أخبرت الرسل أن الله خلق السمٰوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأن الله كان ولم يكن قبله شيء ، وكان حينئذ عرشه على الماء ، ثم كتب فى الذكر كل شيء[1] ، ثم خلق السمٰوات والأرض .

وليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا قول أحد من السلف ، هذا القول الذى حكاه عن أهل الملل كلهم ، بل صرح أئمة الإسلام بأن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، قادرا على ما يشاء ، فاعلا يقوم به الفعل الذى يشاؤه ، بل وصرَّحوا أنه لم يزل فاعلا ، وأن الحيّ لا يكون إلا فعّالا ، يقوم به الفعل .

ولفظ بعضهم : أن الحى لا يكون إلا متحركا ، وعبارة بعضهم : كان محسنا فيما لم يزل ، عالما[2] بما لم يزل ،/ إلى ما لم يزل . وعبارة بعضهم : كان غفورا رحيما ، عزيزا حكيما ، ولم يزل كذلك . ص ٢٦٨

فنقل الرازى لمقالة أهل الملل ، كنقل ابن سينا لمقالات الفلاسفة . فكلا الرجلين لم يذكر فى هذا المقام أقوال أئمة الفلاسفة المتقدمين الأساطين ، ولا أقوال الأنبياء والمرسلين ، ومن تبعهم من الصحابة والتابعين ، كأئمة المسلمين وعلماء الدين ، بل هذه الخمسة الأقوال التى ذكرها هذان وأتباعهما ، ليست قول هؤلاء ، ولا قول هؤلاء . ولهذا كان جميع ما ذكروه ، من الأقوال التى ينصرونها ويزيفونها ، أقوالا يظهر فسادها وتناقضها .

---

(١) انظر الأحاديث الواردة فى ذلك : جـ ٦ ص ١١٧ . وانظر الصفدية : جـ ١ ص ١٤ — ١٦ .

(٢) فى الأصل : عالم ، وهو خطأ .

كلام ابن سينا في « الإشارات »

قال ابن سينا[١] : « ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا ، فقال فريق منهم : إنه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ، ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منهما[٢] وُجد ، فالكل وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود . قالوا : وذلك محال ، وإن لم تكن[٣] كلية حاصرة لأجزائها معا ، فإنها في حكم ذلك . وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية لها ، فيكون موقوفا[٤] على ما لا نهاية له ، فيُقطع[٥] إليها ما لا نهاية له . ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟

ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده ، ومنهم من قال : لم يمكن[٦] وجوده إلا حين وُجد . ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين وشيء[٧] آخر ، بل بالفاعل ، ولا يُسأل عن لِمَ[٨] ؟ . فهؤلاء هؤلاء . وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول ، يقولون :

---

(١) في كتابة « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٥٣٤/٤ – ٥٤٥ وسبق ورود جزء من هذا النص من قبل جـ ٨ ص ٢٥٣ – ٢٥٨ وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٢) الإشارات (ص ٥٣٥) : منها ، وكذا سبقت ٢٥٣/٨ .

(٣) الإشارات ، وإن تكن . وانظر تعليق فيما مضى ٢٥٣/٨ .

(٤) الإشارات : فتكون موقوفة . وكذا سبقت ٢٥٤/٨ .

(٥) الإشارات (ص ٥٣٦) : فينقطع .

(٦) الإشارات (ص ٥٣٧) : لا يمكن .

(٧) الإشارات : ولا بشيء .

(٨) الإشارات : ولا يسأل عما فعل أو لم يفعل .

إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته ، وأحواله الأولية[١] ، وإنه لن يتميز[٢] فى العدم الصريح حال أَوْلى به فيها[٣] ألاَّ يُوجِد شيئا ، أو بالأشياء ألاَّ توجد عنه أصلا ، وحال بخلافها ، ولا يجوز أن تسنح له[٤] إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافا . وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال . وكيف تسنح إرادة [لحال] تجددت[٥] ، وحال ما تجدد ، كحال ما تمهد[٦] له التجدد فيتجدد ؟ وإذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شىء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد . وسواء[٧] جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر زال مثلا كحسن[٨] من الفعل وقتا ما تيسر ، أو [وقتٍ][٩] معين ، أو غير ذلك مما عُد ، أو لقبح[١٠] كان يكون له ، أوكان قد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال .

قالوا : فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والوجود[١١] هو كون / المعلول مسبوق العدم لا محالة ، فهذا الداعى ص ٢٦٩

(١) الأولية : كذا جاءت هنا وتوافق الإشارات ، وسبقت فى ٢٥٤/٨ : الأزلية .

(٢) الإشارات (ص ٥٣٨) : لم يتميز . وسبقت ٢٥٤/٨ : ليس يتميز .

(٣) الإشارات : الأولى فيها به . وسبقت ٢٥٤/٨ : الأولى به فيها .

(٤) له : ساقطة من الإشارات (ص ٥٣٩) .

(٥) لحال تجددت : كذا سبقت ٢٥٥/٨ وهذا موافق لما فى « الإشارات » . وجاءت العبارة هنا محرفة هكذا وكيف تسنح إرادة تجدد .

(٦) الإشارات : يمهد . وكذا سبقت ٢٥٥/٨ .

(٧) الإشارات (ص ٥٤٠) : سواء .

(٨) فى الأصل : كجنس ، ولكنها غير منقوطة ، وسبقت ٢٥٥/٨ : لحسن . وفى الإشارات : كحسن ، وهو الذى أثبته هنا .

(٩) وقت : ساقطة هنا وسقطت من قبل ، وهى فى « الإشارات » .

(١٠) الإشارات : وكقبح . (١١) الإشارات (ص ٥٤١) : والجود . وكذا سبقت ٢٥٦/٨ .

ضعيف قد انكشف لذى[١] الإنصاف ضعفه ، على أنه قائم فى كل حال ، وليس فى حال أَوْلى بإيجاب السبق من حال[٢] .

وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود[بغيره][٣] ، كما نبهت عليه .

وأما كون غير المتناهى كلاًّ موجودا ، ككون[٤] كل واحد وقتا [ما][٥] موجودا ، فهو توهم خطأ ، فليس إذا صح على كل واحد حكمه[٦] ، صح على كل محصل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهى يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل فى الوجود ، فيحتمل[٧] الإمكان على الكل ، كما يُحمل على كل واحد .

قالوا : ولم يزل غير المتناهى من الأحوال التى يذكرونها معدوماً إلا شيئا بعد شىء ، وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه أقل وأكثر[٨] . ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم .

وأما[٩] توقّف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له ،

---

(١) الإشارات (ص٥٤٢) : لذوى .

(٢) الإشارات : منه فى حال .

(٣) بغيره : ساقطة من هذا الموضع وسبقت ٢٥٦/٨ . وهى فى « الإشارات » .

(٤) الإشارات : لكون .

(٥) ما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » .

(٦) الإشارات : حكم .

(٧) الإشارات : فيُحمل . وكذا سبقت ٢٥٦/٨ .

(٨) الإشارات (ص٥٤٣) : أكثر وأقل . وكذا سبقت ٢٥٦/٨ .

(٩) وأما : كذا جاءت فيما مضى ٢٥٦/٨ ، وهو الموافق للإشارات . وجاءت هنا : وإنما .

واحتياج [١] شيء منها إلى أن يقطع [٢] إليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب . فإن معنى قولنا : توقف على كذا [٣] ، هو أن الشيئين وصفا معا بالعدم ، والثانى لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعلول [٤] الأول ، وكذلك الاحتياج . ثم لم يمكن ألبتة ، ولا فى وقت من الأوقات ، يصح أن يُقال : إن الأخير [٥] كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجا إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له ، بل أى وقت فَرَضتَ وجدتَ بينه وبين كون [٦] الأخير أشياء متناهية ؛ ففي جميع الأوقات هذه صفته ، لا سيما والجميع عندكم وكلّ [٧] واحد واحد ، فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن أن يُحصى عددها . وذلك محال ، فهذا نفس [٨] المتنازع فيه : أنه ممكن أو غير ممكن . فكيف يكون مقدمة فى إبطال نفسه ؟ أبأن [٩] يُغير لفظها بتغير [١٠] لا يتغير به المعنى ؟ قالوا : فيجب من اعتبار [١١] ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أوّليّا ،

---

(١) الإشارات : أو احتياج .

(٢) الإشارات : ينقطع .

(٣) الإشارات (ص ٥٤٤) : توقف كذا على كذا .

(٤) الإشارات : المعدوم .

(٥) الإشارات : الآخر .

(٦) كون : ساقطة من « الإشارات » .

(٧) وكل : كذا سبقت ٢٥٧/٨ ، وهو الموافق لما فى « الإشارات » . وجاءت هنا : كل .

(٨) الإشارات : فهذا هو نفس . .

(٩) الإشارات : أفبان .

(١٠) الإشارات : تغيرا . وسبقت ٢٥٧/٨ : بتغيير .

(١١) الإشارات : فالواجب من اعتبار .

وما يلزم من ذلك [الاعتبار][1] لزوما ذاتيا ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم عندها[2] فيتبعها التغير ، فهذه هى المذاهب وإليك الاعتبار[3] بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا » .

شرح الرازى لكلام ابن سينا

قلت : والرازى قد شرح هذا الكلام إلى أن وصل إلى آخره ، وهو قوله : « وإليك الاختيار بعقلك/دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا » . **وقال**[4] : « فاعلم أن الغرض منه الوصية بالتصلب فى مسألة التوحيد . ولكنه[5] يكون كلاما أجنبيا عن مسألة القدم والحدوث ، وإن كان الغرض منه إنما[6] هى المقدمة التى منها يظهر الحق فى مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف ، لأن القول بوحدة واجب الوجود لا[7] تأثير له فى ذلك أصلا ، لأن القائلين بالقدم يقولون : ثبت إسناد[8] الممكنات بأسرها إلى الواجب بذاته ، فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من واحد[9] ، لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله . وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شىء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية[10] : فثبت أنه لا تعلق[11] لمسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد » .

ص ٢٧٠

(١) الإشارات (ص ٥٤٥) : وما يلزم ذلك الاعتبار . وسقطت كلمة « الاعتبار » من الأصل هنا .

(٢) فى الأصل : تلزم ىلىها (غير منقوطة وكتب فوقها كذا) عندها . والمثبت هو الذى سبق فيما مضى ٢٥٧/٨ . وفى الإشارات : تلزم منها .

(٣) الإشارات : الاختيار .

(٤) أى الرازى فى « شرح الإشارات » ٢٤٣/١ .

(٥) شرح الرازى : فاعلم أنه إن كان الغرض منه الأمر بالتصلب فى مسألة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه ..

(٦) شرح الرازى : أنها .

(٧) شرح الرازى : مما لا

(٨) شرح الرازى : استناد .

(٩) شرح الرازى : من الواحد .

(١٠) شرح الرازى : والتنبيه ، وهو تحريف .

(١١) شرح الرازى : لا تتعلق ، وهو تحريف .

تعليق ابن تيمية

قلت : لقائل أن يقول : بل ابن سينا عرف أن قوله لا يتم إلا بما ادّعاه من التوحيد الذى مضمونه نفى صفات الرب وأفعاله القائمة بنفسه ، كما وافقه على ذلك من وافقه من المعتزلة ، وبموافقتهم له على ذلك استطال عليهم ، وظهر تناقض أقوالهم ، وإن كان قوله أشد تناقضا من وجه آخر. لكنه صار يحتج على بطلان قولهم بما اشتركوا هم وهو فيه من نفى صفات الله الذى هو أصل الجهمية . وهكذا هو الأمر . فإن حجة القائلين بقدم العالم ، التى اعتمدها أرسطوطاليس وأتباعه ، كالفارابى وابن سينا وأمثالهما ، لا تتم إلا بنفى أفعال الرب القائمة بنفسه ، بل وتبقى صفاته ، وإلا فإذا نوزعوا فى هذا الأصل بطلت حجتهم ، وإذا سُلِّم لهم هذا الأصل صار لهم حجة على من سلَّمه لهم ، كما أن عليهم حجة من جهة أخرى .

ولهذا كان مآل القائلين بنفى أفعال الرب الاختيارية القائمة به فى مسألة قدم العالم : إما إلى الحيرة والتوقف ، وإما إلى المعاندة والسفسطة ، فيكونون إما فى الشك وإما فى الإفك . ولهذا كان الرازى يظهر منه التوقف فى هذه المسألة فى منتهى بحثه ونظره ، كما يظهر فى « المطالب العالية » ، أو يرجّح هذا القول تارة ، كما رجّح القدم فى « المباحث المشرقية » ، وهذا تارة ، كما يرجّح الحدوث فى الكتب الكلامية .

وابن سينا وصَّى[1] بالأصل المتضمن نفى صفات الرب وأفعاله القائمة به . ثم ذكر القولين فى قدم العالم وحدوثه ، مع ترجيحه القدم ، مفوِّضاً إلى الناظر الاختيار ، بعد أن يسلِّم الأصل الذى به يحتج على القائلين بالحدوث .

---

(١) كلمة « وصى » غير واضحة بالأصل ، وكذا استظهرتها لظهور حرفى الواو والياء منها .

ونحن نبين إن شاء الله أن قوله ، مع تسليم/نفى الصفات والأفعال القائمة بالله ، أشد فسادا وتناقضا من قول القائلين بالحدوث ، فإن كان فى قول هؤلاء ما يناقض صريح العقل ، ففى قول أصحابه من مناقضة المعقول الصريح ما هو أشد من ذلك . وذلك أنه إذا كانت الذات بسيطة ليس لها فعل يقوم بها أصلا ، بل كان امتناع صدور الأمور المختلفة ، والحادثة عنها بوسط أو بغير وسط دائما ، أشد امتناعا من صدور ذلك بعد أن لم يصدر ، فإنه إن أمكن أن يحدث عنها حادث بلا سبب محدث منها ، أمكن حدوث الحوادث عنها بعد أن لم تحدث ، وإن لم يمكن كان حدوث الحوادث المختلفة عنها ، بوسط أو غير وسط دائما من غير فعل منها ، هو أبعد فى الامتناع من صدور المختلفات عنها بعد أن لم تصدر . ص ٢٧١

ولهذا كان أرسطاطاليس مقدم هؤلاء لم يذكر علة فاعلة لحدوث الحركة ، وإنما ذكر أن سبب الحوادث الحركة الفلكية وما يحدث عنها ، وذكر لذلك علة غائية . فذكر أن كل متحرك فلا بد له من محرّك يحرّكه ، وجعل الأول يحرّك الفَلَك ، كما يحرّك الإمام المقتدى به المشبَّه به للمأموم المقتدى المتشبِّه ، وقد يشبه ذلك ، كما يحرّك المعشوق لعاشقه .

ومعلوم أن هذا التحريك ليس هو بفعل من المحرّك ، ولا قصد ، وتلك الحركة حادثة بعد أن لم تكن ، فنسأل عن الفاعل لتلك الأجسام الممكنة ، فإن الممكن وإن كان قديما لابد له من فاعل ، فما الفاعل لها ؟ ونسأل عن العلة الفاعلة لتلك الحوادث ، فإن المتحرك ممكن ، فالمحرّك إذا كان أمورا تحدث فى ذاته ، كما يقولونه فى تصورات النفس الفلكية وشوقها ، قيل لهم : فما المحدِث لتلك التصورات والإرادات شيئا بعد

شيء ، وهي أمور ممكنة كانت بعدأن لم تكن ، وهي قائمة بممكن هو مفتقر إلى غيره ، ليس بواجب بنفسه . معلوم أن الحركة لا يكفي في حدوثها العلة الغائية ، بل لابد من العلة الفاعلية ، ومعلوم أن افتقار الفعل إلى الفاعل ، إن لم يكن مثل افتقاره إلى الغاية لم يكن دونها ، بل العقل يعلم افتقار الفعل الحادث إلى الفاعل قبل علمه بافتقاره إلى الغاية .

وأرسطو وأتباعه إنما زعموا افتقاره إلى الغاية المنفصلة عنه ، ولم يذكروا/احتياجه إلى الفاعل المنفصل عنه . ص ٢٧٢

ومعلوم أن الموجب لحدوث الحركة يحدثها شيئا بعد شيء ، فلابد له من محدث منفصل ، كما أنه لابد له من غاية منفصلة بطريق الأَوْلى ، فإن جوَّز المجوِّز أن يكون هو المحدث لفعله ، من غير افتقار إلى شيء منفصل مع كونه ممكنا ، فلنجوِّز أن يكون هو غاية لنفسه من غير افتقار إلى شيء منفصل مع كونه ممكنا ، وذلك ممتنع عندهم .

وأيضا فمن المعلوم أن الممكن الذي ليس له شيء من نفسه ، بل ذاته نفسها من غيره يمتنع أن يكون شيء من أفعاله من نفسه ، بدون افتقاره في ذلك إلى غيره ، كما يمتنع أن تكون صفاته وأبعاضه من نفسه ، من غير افتقار في ذلك إلى غيره .

فإن ما به يُعلم أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون بنفسه موجودا ، يُعلم أن سائر ما يحصل له من الصفات والأفعال لا تكون بنفسه ، فإن ما لا يوجد بنفسه بل بغيره ، كيف يكون موجدا لغيره بنفسه بدون غيره ؟

والكلام فى هذه المسألة من جنس الكلام فى مسألة خلق أفعال العباد ، فكلما نعلم أن الله خالق أفعال العباد نعلم أنه خالق حركات الفلَك إذا قُدِّر أنها اختيارية ، وإن قُدِّر أنها غير اختيارية كان الأمر أَوْلى وأَوْلى ، فإن القدرية تنازع فى الأول ، لا تنازع فى الثانى .

وليس لقائل أن يقول : إن هؤلاء الفلاسفة ، كأرسطو وأتباعه ، قد يسلكون فى حركات الأفلاك الاختيارية مسلك القدرية ، الذين لا يقولون : إن الله خالق أفعال العباد .

لأنه يُقال: أولا : ليس هذا مذهبهم ، بل عندهم أن أفعال الحيوان وغير ذلك من الممكنات صادرة عن واجب الوجود ، وهذا هو الموجود فى كتب الذين نقلوا مذهبهم ، كابن سينا وأمثاله .

وأيضا فيقال لهم : إما أن تجوِّزوا على الحىّ أن يحدث الأفعال من غير سبب من خارج يقتضى حدوث تلك الأفعال ، لست أعنى من غير مقصود يحدث ، بل من غير مقتضٍ للفعل ، وإما ألا تجوِّزوه .

فإن لم تجوِّزوا على الحى ذلك ، لزمكم أن الفَلَك الحىّ عندكم لا تحدث حركته إلا بسبب منفصل ، يكون مقتضيا لفعل الحدوث ، لا يكفى أن يكون ذلك متشبها به . ثم القول فى حدوث اقتضاء ذلك المقتضى ، كالقول فى حدوث حركة الفلك ، فيلزم أن يكون فوق الفَلَك سبب فاعل للحوادث ، وذلك يبطل قولهم . فإنه ليس عندهم فوق الفلك حركة/ولا فعل بوجه من الوجوه . ص ٢٧٣

وإن جوَّزوا على الحىّ أن يحدث الأفعال بغير سبب حادث من غيره ،

لم يمتنع حينئذ حدوث العالم من الحيّ بدون سبب حادث عن غيره .

كلام ثابت بن قرة فى « تلخيص ما أتى به أرسطو طاليس فيا بعد الطبيعة » . وتعليق ابن تيمية عليه .

فذكر أرسطوطاليس فى كتاب « ما بعد الطبيعة » وهو العلم الإلـٰهى ، الذى هو أصل حكمتهم ، ونهاية فلسفتهم ، فيما حكاه عنه **ثابت بن قرّة** ، فإنه **قال** فى كتاب « **تلخيص ما أتى به أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة** »[1] : « إن أرسطوطاليس يأتى فى كتابه هذا بأقاويل فيها إغماض ، يرمى فيها إلى غرض واحد ، إذا وفّى حقه من الشرح والبيان ، قُبِلَ على هذه الجهة ، مما جرى الأمر فيه على صناعة البرهان ، سوى ما جرى من ذلك مجرى الإقناع »[2] .

وقال : « إنما عَنْوَن أرسطو كتابه هذا بما بعد الطبيعة ، لأن قصده فيه : البحث عن جوهر غير متحرك ، وغير قابل للشوق ، إلى شىء خارج عن ذاته » .

وقال : « إن الجوهر الجسمانى كله الوجود مبتدأ لمتكون ، إنما قوامه بطبيعته الخاصة به ، وطبيعته الخاصة به إنما قوامها بصورته الخاصة به ، وصورته الخاصة به المقوِّمة لذاته ، إنما قوامها بحركته الخاصة به ، وكل متحرك بحركة خاصة به ، فإنما يتحرك إلى تمام ، وتمام كل واحد من الأشياء ملائم لطبيعته ، وموافق لها . وكل متحرك إلى ما لاءمه ، ووافق

(١) فى فهرس المخطوطات المصورة لجامعة الدول العربية ٢٠٦/١ (ط . القاهرة ١٩٥٤)مصورة رقمها ٦٥ الفلسفة والمنطق وعنوانها : « تلخيص ما أتى به أرسطو طاليس فى كتابه فيا بعد الطبيعة مما جرى الأمر فيه على سياقة البرهان سوق ما جرى من ذلك مجرى الإقناع » صنعه ثابت بن قرة الحرانى ، نسخة كتبت فى القرن السادس للوزير أبى الحسين القاسم بن عبد الله . وهذه المصورة عن نسخة خطية فى مكتبة أياصوفيا باستانبول رقمها ٤٨٣٢ وهى تقع فى ثلاث ورقات كبيرة مقاس ٢٢ × ١٢ سم . وقد ذهبت إلى معهد المخطوطات فى القاهرة ولكن قيل لى إن المصورة قد فقدت .

(٢) كذا جاء فى الأصل ، وقارن هذا بعنوان المخطوطة الذى ذكرته فى التعليق السابق .

طبيعته ، فبالشوق والمحبة والتوّق منه إليه يتحرك ، والشيء المتشوق إليه ، علة لحركة المتحرك إليه بالشوق ، والشيء المشتاق معلول له من جهة تلك العلة ، وفى تلك الحركة ، وحركة كل واحد من الأجسام ، فتنساق كلها ، وترتفع إلى محرك أول لا يتحرك ، كما بيّن أرسطو ذلك فى كتابه المعروف « بالسماع الطبيعى » .

لأنه وإن وَجَد بعضها يحرك بعضا ، فالمتحرك الأقصى متحرك عن محرِّك غير متحرِّك ، والمحرِّك الأول علة الصورة المقوِّمة لجوهر كل واحد من الأشياء المتحركة حركة خاصية ، فقوام جوهر كل واحد من الأشياء المتحركة ، ليس له فى ذاته ، لكنه من الشيء الذى هو السبب الأول فى حركته » .

فيقال لهم : هب أن الحركة الإرادية لا تتصور إلا بمحبوب منفصل عنها ، لكن إذا كان المتحرك ليس واجبا بنفسه ، لا هو ولا حركته ، فما الموجب له ولحركته ؟ وأنتم لم تجعلوا المحرِّك الأول محركا إلا من جهة كونه/محبوبا معشوقا ، لا من جهة أنه فعل شيئا أصلا . ص ٢٧٤

قال ثابت : « وكذلك ما يقول أرسطوطاليس : إن كل ما يتحرك فحركته بالشوق إلى شيء ، والصورة الأولى فيما هو فى الكون ، وفيما هو موجود الحركة الخاصة به ، فالمحرّك الأول إذن هو المبدأ والعلة فى وجود صور الجواهر الجسمانية كلها وبقائها ، إذ كنا متى توهمنا ارتفاع وجود الحركة الطبيعية ، وإن شئت أن تقول : القوى من كل واحد من الأجسام التى له ، فسد جوهره لا محالة » .

ثم ذكر سؤالا وجوابا مضمونه : إن الجوهر الجسمانى لا قوام له إلا بطبيعته التى قوامها بحركته الخاصة به .

قال : « فإن ظن أحد أن هذا الجوهر إذا قُدِّرت صورته الطبيعية باطلة منه ، انحلَّ إلى شىء آخر أبسط منه ، ليس فى طبيعته حركة خاصة به ، فيكون حينئذ فى ذاته ، لا معلول ، لكن المركب فيه معلول .

فأرسطوطاليس يقول : إن هذا الظن باطلٌ محالٌ ، لأن ذلك البسيط إنما يوجد حينئذ فى الوهم الفكرى فقط . فأما فى خاصة نفسه مفردا ، فلا وجود له بالحقيقة ، ولا قوام لذاته . وليس بهذا المعنى فقط يترك هذا الظن ، لكنه يرى أنه يوجد فى ذلك البسيط الذى ينحل إليه الجوهر الجسمانى فى الوهم ، إذا توهمنا فساد صورته تلك ، قبول صورة أخرى ، فهو معلول فى ذلك القبول من المحرّك الأول .

فإن ظن ظانٌّ أنه معلول من جهة ذلك القبول فقط ، قلنا : فإن أنزلنا إزالة ذلك القبول نفسه منه أنه قد بطل ، وجب أن تبطل ذاته ، يعنى فتفسد وتنحلّ طبيعته التى بها هو حينئذ ما هو ، إذ كانت ذاته تلك حينئذ إنما هى التى فى طبيعتها القبول . فإن قيل أيضا : إنها تنحل إلى شىء آخر كان الجواب فيه كما أجبنا فى الانحلال الأول ، وليس يمكن أن ينحلّ هذا دائما إلى ما لا نهاية له » .

قال : « فقد تبيّن من هذا أن كل جوهر جسمانى معلول فى جوهره ، ووجوده ، وبقائه للعلة التى هى المبدأ الأول بحركة الجميع » .

قلت : فهذا هو تقريرهم لوجود العلة الأولى ، التى هى المبدأ الذى

يسمّيه المتأخرون : واجب الوجود بذاته ، وهى طريقة المتقدمين من المشّائين . وأما الطريقة المشهورة عند المتأخرين : وهى الاستدلال بمطلق الوجود على الواجب ، فهذه هى التى سلكها ابن سينا ومتّبعوه ، ثم هذه طريقة أرسطو وأتباعه المشّائين : مضمونها أن كل/جسم لا يتقوَّم إلا بطبيعته ، ولا تتقوَّم طبيعته إلا بحركة إرادية ، ولا تتقوم تلك إلا بمحبوب معشوق لا يتحرك ، ثم إن أرسطو أورد على نفسه سؤالا بأنه يمكن تقدير بطلان طبيعة الجسم الخاصة وبطلان حركته ، بانحلاله إلى شىء أبسط منه ، فلا يكون المحرك علة لذاته ، بل علة للتركيب فقط . ص ٢٧٥

وأجاب بأن البسيط إنما يوجد فى الذهن لا فى الخارج . وأجاب أتباعه بجوابٍ ثان ، وهو أنه يكون فيما انحلّ إليه قبول ، والقبول حركة .

وهذا الجواب ساقط ، فإنه إذا قُدِّر أن فيه قبولا ، لم يجب أن يكون ذلك حركة إرادية شوقية . وإذا لم تكن الحركة إرادية شوقية لم يستلزم وجود محبوب ، بل يستلزم وجود فاعل مبدِع . وهم لم يثبتوا ذلك .

وكذلك تقدير أرسطو تقدير فاسد ، فإنه إذا قدِّر أن الحركة لا تتم إلا بطبيعة تستلزم الحركة الإرادية ، مع أن فى تقدير هذا كلاما ليس هذا موضع بسطه ، لكن بتقدير[1] أن هذا سُلِّم له ، فغاية ما فى هذا أن يكون الجسم المتحرِّك بالإرادة مفتقراً إلى المعشوق الذى هو غايته ، وأنه لا يتم وجوده إلا به ، فيكون وجوده شرطا فى وجوده ، بأن يقال : لا قوام للجسم إلا بطبيعته ، ولا قوام لطبيعته إلا بحركته ، ولا قوام لحركته إلا

(١) فى الأصل : لكن يقدر ، ولعل الصواب ما أثبته .

بالمحرِّك المنفصل الذى هو محبوب معشوق ، فغاية ما فى هذا أنه لابد من وجود محبوب معشوق ، ولا يمكن وجود الجسم المتحرك إلا به ، لكن مجرد المحبوب المنفصل لا يكفى فى وجود الجسم الممكن الذى ليس بواجب بذاته ، ولا فى وجود طبيعته ، ولا فى وجود حركته الخاصة به ، بل لابد من أمر مبدع له ولحركته ولطبيعته ، وهم لم يذكروا احتياجه إلى المبدع لذلك ، ولا دليلا على وجود المبدع لذلك كله ، بل اكتفوا بوجود المعشوق المنفصل .

وهذا مقام يتبين فيه جهل هؤلاء القوم وضلالهم ، لكل من تدبر نصوص كلامهم الموجود فى كتبهم ، الذى نقله أصحابه عنهم ، فإنّا نحن لا نعرف لغة اليونان ، ولم ينقل ذلك عنهم بإسناد يُعرف رجاله ، ولكن هذا نقل أئمة أصحابهم الذين يعظّمونهم ويذبُّون عنهم بكل طريق . وقد نقلوا ذلك إلينا وترجموه باللسان العربى ، وذكروا أنهم بيَّنوه وأوضحوه وقدَّروه وقرَّبوه إلى أن تقبله العقول ولاترده ، فكيف إذا أُخذ كلام أولئك على وجهه ؟ فإنه يتبين فيه من الجهل/بالله ، أعظم مما يتبين من كلام المحسِّنين له . ص ٢٧٦

ولاريب أن الفلاسفة أتباع أرسطو يقل جهلهم ويعظم علمهم ، بحسب ما اتفق لهم من الأسباب التى تصحّح عقولهم وأنظارهم ، فكل من كان بالنبوات أعلم وإليها أقرب ، كان عقله ونظره أصح .

ولهذا يوجد لابن سينا من الكلام ما هو خير من كلام ثابت بن قرَّة ، ويوجد لأبى البركات صاحب « المعتبر » من الكلام ما هو خير من كلام ابن سينا . وكلام أرسطو نفسه دون كلام هؤلاء كلهم فى الإلٰهيات .

ثم إنهم مع أنهم لم يذكروا المبدِع للأجسام الممكنة المتحركة ، اللهم إلا أن يكون هؤلاء قائلين بأن الأجسام الفلكية المتحركة واجبة الوجود بنفسها ، وأنها مع ذلك مفتقرة إلى المحرّك الأول . وهذا حقيقة قول أرسطو ، فهذا أعظم فى التناقض ، فإنه إذا قُدِّر أن الأجسام الفلكية واجبة الوجود بنفسها ، وهى متحركة حركة تفتقر فيها إلى غيرها ، كان واجب الوجود متحركا مفتقرا فى حركته إلى غيره .

وحينئذ فكونه متحركا لا يفتقر فى حركته إلى غيره أَوْلى ، فإنهم حينئذ يكونون قد أثبتوا واجبا بنفسه لا يتحرك أصلا ، وواجبا بنفسه يفتقر فى الحركة إلى محبوبٍ غيره ، لا قوام له إلا به .

وحينئذ فإثبات واجب يتحرك لا يفتقر فى الحركة إلى غيره ، أَوْلى بالإمكان من هذا ، فإن كلاهما متحرك ، لكن هذا يفتقر إلى غيره ، وهذا مستغنٍ عنه .

وهم قد جعلوا على هذا التقدير واجب الوجود بنفسه اثنين : واجبا لا يفتقر إلى غيره ، وواجبا يفتقر إلى غيره . فإذا قدّر واجباً يتحرك بنفسه لنفسه ، من غير افتقار إلى غيره ، كان أَوْلى بالجواز ، ولم يكن فى ذاك محذور ، إلا لزمهم فيما أثبتوه ما هو أشد منه ، وسيأتى تمام كلامهم فى ذلك ، وقولهم : إن الجسم لا يجوز أن يتحرك بنفسه حركة لا نهاية لها .

فهذا فصل ، وهنا فصل ثان ، وهو أنهم مع إثباتهم لكون الفعل معلولا ، إنما أثبتوه بكونه محتاجا إلى معشوق يكون هو مبدأ الحركة الإرادية ، من جهة كونه غاية لا فاعلا ، وليس فى هذا ما يدل على أن الفَلَك له علة مبدعة فاعلة له ، كما لا يخفى على عاقل .

ثم ادعوا أن ذلك المعشوق الذى هو العلة الغائية لا يجوز أن يكون متحركا ، ولا له حركة أصلا . ومن هنا قالوا بقدم العالم ، إذ كان حدوث المحدثات يقتضى حركة يحدث بها ، /فمنعوا حدوث الحوادث عن المعشوق الذى سمَّوْه المحرِّك الأول ، لئلا يكون فيه تغير . وحدوث الحوادث عن علة لا تغير فيها ممتنع بصريح العقل . وكلامهم فى ذلك فى غاية التناقض . وهذا منتهى نظر القوم وعلمهم وحكمهم .

ص ٢٧٧

فلما قال[١] : « فقد تبين من هذا أن كل جوهر جسمانى معلول فى جوهره ووجوده وبقائه للعلة التى هى المبدأ لحركة الجميع » فهذا كلامهم .

قلت : وقد عُرف أنه لم يبيّن ، إن سُلِّم له ما ذكره من المقدمات ، إلا أنه لابد للحركة من محرِّك ، ولم يبيّن بعد أن المحرك لا يتحرك ، ولا أن المحرِّك للأجسام أمر منفصل عنها .

فقال فى بيان ذلك : « ولأنه ليس يلزم أن يكون كل عدم أقدم بالزمان من الوجود ، فيما علة وجوده شىء غيره ، ولا كل الأنظام أقدم من النظام ، ولا كل بسيط أقدم من المركَّب ، لأنه ليس كل ما كان تقدّمه لغيره ، فإن قوام غيره به وبسببه ، أو وجود غيره عنه ، وجب أن يكون متقدمه فى الزمان ، وكذلك ما يقول أرسطوطاليس : إن الأفضل فى المبدأ الأول ما يوجد الأمر عليه ، من أنه علة وجود كل موجود ، وسبب بقاء كل باق منذ الأبد ، من غير أن يكون إنما صار كذلك فى زمان ، وبعد أن لم يكن كذلك ، إذ ليس موجود ولا شىء له بقاء إلا به » .

---

(١) وهو كلامه الذى مضى فى ص ٢٧٤ .

وقال : « وذلك أنه لم يزل ، ولا وجود ولا قوام للفلك ولسائر الأجسام الطبيعية إلا بالمبدأ الأول ، يعنى المحرك الأول ، إذ صورة كل واحد منها هى حركته الخاصة به ، وحركته الخاصة به هى المقوِّمة لجوهره ، التى بارتفاعها يرتفع وجوده . فإذن المحرك الأول علة وجود هذه الحركة » .

قال : « فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود العالم فى زمان » .

فيقال له : أنت لم تذكر إلا أنه لا وجود للجسم المتحرك إلا بحركته ، وهذا إذا سُلِّم لك لم يدل على أنه مبدع وفاعل له أصلا ، بل ولا يثبت أن له غاية منفصلة عنه ، بل ادعيت ذلك دعوى . نعم : إذا ثبت أن الحركة إرادية فلابد لها من مراد ، أما أن كَوْن المراد منفصلا عن المتحرك أو غير منفصل ، فهذا يحتاج إلى دليلٍ ثان ولم تبيِّنه ، ثم إذا بيَّنته يلزم افتقار المتحركات إليه ، وكونه شرطا فى وجودها لا يقتضى كونه مبدعا لها/وفاعلا لها ، إذ مجرد العلة الغائية من هذه الجهة ، لا تكون هى الفاعلة المبدعة بالضرورة واتفاق العقلاء ، وهم لم يدّعوا ذلك . ص ٢٧٨

لكن لو قال قائل غيرهم بجواز أن يكون الأول غاية وفاعلا ، قلنا : نعم ، لكن هذا يَنْقُض ما بَنَوْه من حيث يكون فاعلا للحوادث مبدعاً لها ، وهم يأبون ذلك ، حيث يكون فيه جهتان : جهة كونه مرادا محبوبا ، وجهة كونه فاعلا مبدعا . وهذا إذا قيل : إنه حق ، أفسد أصولهم ومذهبهم .

والمسلمون لا ينكرون أن يكون الله رب كل شيء وإلـٰهه ، فهو من

جهة كونه ربًّا هو الخالق المبدِع الفاعل ، ومن جهة كونه إلٰها هو المعبود المألوه المحبوب .

لكن هذا القول الذى يقوله المسلمون ينقض قولهم ويبطله ، فثبت بطلان قولهم على ما ذكروه ، وعلى ما يقوله المسلمون .

فتبين أن قوله : « إن الأفضل فى الأول ما يوجد الأمر عليه من أنه علة وجود كل موجود » كلام مبنى على محض الدعوى والكذب .

أما الدعوى : فإنه ادّعى أن المتحرك لابد له من معشوق منفصل .

وأما الكذب : فقوله : « إن ذلك هو العلة فى وجود المتحرك » ، وإنما هو مجرد شرط ، وغايته أن يكون جزءاً من أجزاء العلة فى وجوده . فهذا إذا سلمت المقدمات كلها ، وهو أن الفلك يتحرك بالإرادة ، وأن المتحرك بالإرادة لا وجود له إلا بحركته ، وأن حركته لابد لها من معشوق منفصل – لم يثبت إلا مجرد كون ذلك شرطا فى وجوده ، لا علة تامة لوجوده ، فكيف إذا قيل : إن المقدمات الثلاث باطلة ، كما هو مذكور فى موضعه ؟

ثم **قال** : « فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود هذا العالم فى زمان » .

قال : « وكان يجب من هذا أن الأشياء الموجودة لم يكن لها بتّة وجود ثم أخرجت إلى الوجود ، فيلزم من ذلك أن يكون لوجود العالم علة أخرى مشاركة للعلة الأولى فيه ، أو فوق العلة الأولى ، لأنه إن لم يكن للعلة الأولى فى إخراج العالم إلى الوجود أمر من الأمور ، ولا ها هنا علة تُعَيِّن ، أو تدعو العلة الأولى إلى إخراج العالم إلى الوجود غير ذاتها ، ولا علة ترتبها

وتعوّقها ، فليس لتأخر وجود العالم عن وجود ذات العلة الأولى سبب يوجبه ، فكيف يمكن أن يتأخر وجودٌ زماناً بلا نهاية ، ثم يخرج إلى الوجود ، كحال من كان نائما فانتبه ؟ » .

ص ٢٧٩

فيقال لهؤلاء الذين مَثَّلُهم ، كما قال عبد/الله بن عمر ، لما سأله بعض الناس عن المُحْرِم يقتل البعوض : انظروا إلى هؤلاء يسألون عن دم البعوض ، وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ! ! .

وكما يقال عن بعض الناس إنه كان يزنى بامرأة وهو صائم ، فقال لها : غطِّى وجهك فقد كره العلماء القبلة للصائم .

وكما يقال عن بعض النصارى ، إذ قال لبعض المسلمين : أنتم تقولون : إن راعياً هو رسول الله . فيقال له : أنتم تقولون : إن جنينا فى بطن أمه هو الله .

ونظائر هذه الأمثال كثيرة ، التى ينكر فيها الرجل شيئا ، وقد التزم ما هو أَوْلى بالإنكار منه .

فإن هؤلاء قالوا : إذا كان العالم محدَثا بعد أن لم يكن ، لزم افتقار العالم إلى شىء غير العلة الأولى . وهم لم يذكروا أن العلة الأولى أبدعت العالم أصلا ، بل قولهم مضمونه : إن العالم أبدعه غيرها ، أو هو واجب آخر بنفسه ليس هو مبدِع ، ولكن هو محتاج إليها احتياج المحب إلى محبوبه . وهم لم يثبتوا هذا الاحتياج إلا بمقدمات ، إذا حُقِّق الأمر عليهم فيها ظهر جهلهم وتناقضهم . فغاية ما أثبتوه ليس فيه أن العالم إبداع الأول أصلا ، مع أنهم ينكرون على من جعله محدِثا للعالم ، لكون الحادث يفتقر إلى سبب حادث ، فهل يكون أعظم تناقضا من مثل هذا القول ؟ !

ثم يقال : الأجسام المتحركة : إما أن تكون – أو شيء منها – واجب الوجود بذاته ، وإما ألاَّ تكون ولا شيء منها واجب الوجود بذاته .

فإن كان منها شيء واجب الوجود بذاته ، بطل ما أثبتوه من أن الواجب بنفسه ، وهو العلة الأولى ، لا يمكن أن يتحرك،إذ كان على هذا التقدير قد قيل : إن شيئا واجبا بنفسه وهو متحرك .

وعلى هذا التقدير فلا يبقى لهم طريق إلى إثبات محرِّك لا يتحرك إذا أمكن أن يكون الواجب بنفسه متحركا .

وإن لم يكن فى الأجسام المتحركة ما هو واجب بنفسه ، فقد ثبت أن الأفلاك المتحركة كلها ممكنة مفتقرة إلى واجب يكون فاعلا مبدعا لها ، سواء قيل : إنها قديمة أو حادثة ، فإن الممكن لابد له من فاعل ، سواء قيل بقدمه أو حدوثه ، إذ كان لا يكون بنفسه .

ولو قيل : إنه لا فاعل له ولا مبدع ، كان واجبا بنفسه ، فالشيء إما أن يكون وجوده بنفسه ، وإما أن يكون وجوده بغيره . فالأول هو الممكن بنفسه ، والثانى هو الواجب بنفسه .

وقد نازعهم من نازعهم فى أن الممكن لا يجوز أن يقارن وجود الواجب ، بل لابد من تأخره عنه .

ص ٢٨٠ لكن/ليس مقصودنا فى هذا المقام منازعتهم فى ذلك ، بل نتكلم على تقدير ما يدّعونه من أن الممكن يقارن وجوده وجود الواجب ، مع كونه معلولا موجبا له صادرا عنه ، وهم يسمون الواجب علة ومبدِعا وفاعلا ، وقد يسمونه محدِثا ، لكن هذه تسمية بعض من أظهر الإسلام منهم ، لئلا

يخالف المسلمين فى الظاهر ، كما فعل ذلك ابن سينا وغيره .

لكن بكل حال لابد للممكن الذى لا يوجد بنفسه من موجبٍ يوجبه ، بل يوجب صفاته وحركاته ، لا يكفى فى وجوده مجرد وجود محبوبه ، بل لابد من موجب لذاته وصفاته ، بل وموجب لنفس حبه .

ثم إذا قيل : إنه محب لشىء منفصل عنه ، لزم احتياجه إلى المحبوب . وأما كون مجرد المحبوب هو المبدِع له ، الموجب لذاته وصفاته وأفعاله ، من غير اقتضاء ولا إيجاب ولا إبداع من المحبوب ، بل لمحض كونه محبوبا — فهذا مما يُعرف ببديهة العقل فساده .

وهم ، وكل عاقل ، يفرِّق بين العلة الغائية والعلة الفاعلة ، فالمحبوب يقتضى ثبوت العلة الغائية ، ولابد من علة فاعلية ، فإن جعلوا المحبوب هو العلة الفاعلية ، لزم كونه مبدِعا له ، وهو المطلوب ، وحينئذ يُخاطبون على هذا التقدير بما يبيِّن فساد قولهم .

وإن لم يجعلوه مبدِعا له لم يكن لهم دليل على إثبات علة فاعلة لوجود العالم . وقيل لهم : افتقار الممكن إلى مبدع له ولصفته ولحركته ، أَبْيَن من افتقاره إلى محبوب له .

قال ثابت بن قرَّة : « وأرسطوطاليس ينكر هذا الرأى المجدَّد . والظن الذى يظنه كثير من الناس من أنه يلزم من رأى أرسطو : أن العالم أبدىٌّ ، أن يكون غير معلول فى جوهره لعلَّة خارجة عنه — ظن كاذب » .

فيقال له : الذين يظنون هذا يقولون : إن هذا لازم لأرسطو ، لأنه لم يثبت أن العالم معلول بعلَّة فاعلة مبدِعة له ، وإن كان مقارنا لها . بل إنما

أثبت بما ادّعاه من المقدمات أنه لابد من محبوب يتحرك لأجله ، وليس مجرد كون الشيء محبوبا يوجب أن يكون علّة فاعلة مبدعة لمحبه ، فلهذا ألزموه ذلك .

ثم هذا اللازم له : إن اعتقده و إن لم يعتقده يقتضى بطلان قوله ، لأنه إذا كان العالم واجبا بنفسه ليس له مبدِع ، مع كونه مفتقراً إلى محبوب له ، كما يقوله أرسطو ، لزم كون الواجب بنفسه مفتقراً إلى شيء منفصل عنه فى بعض صفاته .

ص ٢٨١ وحينئذ فإذا قيل بأن الواجب/المبدِع للعالم مفتقر إلى شيء بعينه على إبداع العالم ، لم يكن باطلا على هذا القول الذى يلزم أرسطو .

وأيضا فعلى هذا التقدير إذا كان الواجب بنفسه متحركاً لغيره ، فلأن يكون متحرِّكا لنفسه أَوْلى وأحرى . وأرسطو أبطل كون الأول متحركا بحجج تنقض مذهبه .

قال ثابت : « وأرسطوطاليس يقول : فإن كان الأمر كما يظن من رأى أن للعالم ابتداءً زمانيا ، فما العلّة التى أوجبت أو دعت إلى إخراج العالم إلى الوجود بعد أن لم يكن موجودا زمانا بلا نهاية ؟ وما هذه العلّة الباعثة للعلّة الأولى على ذلك ؟ وما كانت العلة المرتِّبة ؟ » .

فيقال له : هذا كله يبين فساد قولك ، فإنه يقال : إما أن يكون العالم واجب الوجود بنفسه ، وإما أن يكون ممكنا . فإن كان واجباً بنفسه ، فما العلّة التى أوجبت أو دعت إلى إحداث ما فيه من الحوادث ، وحركته المتحددة ، وتحريكه لما يحرِّكه ؟ وما هذه العلة الباعثة للواجب بنفسه على

ذلك ؟ وما كانت العلة المرتّبة له عن إحداث الحوادث المتأخرة ؟ فإنه لا يزال تحدث فيه أمور بعد أمور ، فما الموجب لتأخر هذه الحوادث بعد أن لم تكن حادثة ؟

فأى شيء أجاب به عن ذلك كان جوابا له .

فإن قال : « ليستكمل الشروط التى بها تتم الحوادث » فقد جوَّز أن يكون فعل الواجب الوجود لا يتم إلا بشروط تحدث ، وحينئذ فيجوز أن يُقال : إن الموجب لتأخر فعله للعالم لتتم شروط إحداثه للعالم ، إذ كان فعل الواجب بنفسه ، على هذا التقدير ، قد يتوقف على الشروط التى بها يحدث .

وإن قال : إن العالم ممكن .

قيل له : فلابد له من واجب فعله . وحينئذ فقد فعله على الوجه الذى هو عليه من تأخر الحوادث ، فما الذى أوجب للفاعل أن يؤخر ما حدث من الحوادث ؟ وما الذى دعاه إلى إخراج الحوادث إلى الوجود بعد أن لم تكن ؟ وما العلة الباعثة للفاعل إلى ذلك ؟

وأيضا فيقال لهم : إن كان ممكنا صادرا عن الواجب ، فما الذى أوجب الأول أن يفعله ؟ وما الذى دعاه إلى ذلك ؟

فإن قالوا : مجرد ذاته المجردة أوجبت ذلك .

قيل : فإذا كانت موجبة لما يصدر عنها ، لا يقف شيء من فعلها على غير الذات المجرّدة ، وجب اقتران كل ما صدر عنها بها ، ووجب اقتران الصادر عن الصادر به ، /فحينئذ لا يتأخر شيء عن العالم ، بل يكون كله ص ٢٨٢

بجميع أجزائه قديما ملازما للذات المجردة ، وهو خلاف الحس والمشاهدة .

وأيضا فيقال له : فعل الأول إما أن يقف على داعٍ ، وإما أن لا يقف على داع . فإن وقف على داعٍ ، قيل لك : ما الداعى الموجب لإبداعه للعالم على ما هو عليه من الأمور المختلفة والحادثة ؟ وإن لم يقف على داعٍ جاز أن يحدث ما حدث بلا داع ، ولم يجب أن يكون لفعله علّة .

قال ثابت : « ويلزم أهل هذا الرأى أن يكون فى المبدأ الأقصى الذى عنده يتناهى الأبد فى ابتداء كل فعل ما هو بالقوة ، وما بالقوة ليس يخرجه ما هو له بالقوة بغير علة داخلة عليه من خارج يصير معلولا لها فى تلك الجهة ، لأنه إن كان ليس لإخراج ما هو له بالقوة إلى الفعل سبب غير ذاته ، فيجب أن يكون وجوب ذلك الأمر بالفعل مع وجود تلك الذات المخرجة له ، وذلك الشىء غير متأخر عن وجودها ، وإن كان له سبب غير ذاته . فإذن تكون العلة الأولى والمبدأ الأول ليس بمبدأ أوّل على الحقيقة ، لأنه يحتاج حينئذ إن كانت تلك حاله إلى مبدأ آخر . وأيضا فيلزم جوهر العلة الأولى ، وإن كان لها ما هو بالقوة حينا لم يخرج إلى الفعل حينا تغير . وهذا أمر قد أضرب عنه سائر القدماء ، فينبغى أن يُسلّم لأرسطوطاليس أن العلة الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال . وكما أنه ليس يمكن منه فى مادة من المواد أن تؤخّرها الطبيعة لحظة من غير أن يعمل منها أجود ما ينعمل من مثلها ، ما لم يعتور ذلك شىء من خارج ، كذلك يرى أرسطوطاليس أن الأمر واجب فى جملة أمر العالم ، أى فى وجود جملته . إذ كان إمكانه لم يزل ، والإمكان له بمنزلة المادة » .

الرد على كلامه من وجوه .

فيقال له : جواب هذا من وجوه .

الوجه الأول

أحدها : أن يُقال : خروج ما بالقوة إلى الفعل : إما أن يفتقر إلى علة من خارج وإما أن لا يفتقر. فإن لم يفتقر بطل هذا الكلام . وإن افتقر ، فإما أن يفتقر إلى علَّة خارجة فاعلة ، أو علة غائية ، أو كلاهما . والافتقار إلى علة غائية وحدها غير كاف ، لأن ما بالقوة إذا لم يخرج إلى الفعل إلا بعلة من خارج ، فلابد أن يكون علة لوجود كونه فاعلا ، وإلا مجرد المحبوب بدون ما به يفعل المحب مطلوبه ، لا يوجب وجود الفعل .

ص ٢٨٣

ولهذا/إذا كان المحب غير قادر على الفعل ، لم يتحرك إلى المحبوب ، وتحركه إلى المحبوب هو ممكن ليس بممتنع ولا واجب بنفسه ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجّح تام يستلزم وجود الممكن ، فلابد لفاعلية الممكن من مرجّح تام الفاعلية ، وذلك هو الفعل ، إذ مجرد الغاية ليس مرجّحا تاما .

وإن افتقر خروج ما بالقوة إلى الفعل إلى علة من خارج ، علَّة فاعلة أو علة فاعلة وغائية .

قيل له : فحركة الجوهر الجسمانى حينئذ تفتقر إلى فاعل خارج عنها . وحينئذ فذاك الفاعل لم يكن فاعلا لتلك الفاعلية فى الأزل ، إذ لو كان كذلك للزم وجود جميع الحركات والحوادث فى الأزل ، لوجود فاعلها التام ، فتعين أنه صار فاعلا لتلك الحوادث بعد أن لم يكن فاعلا .

فيلزم حينئذ إذا جعل الممكن مفتقرا إلى علة خارجة ، أن تكون العلة صارت علة لفاعليته بعد أن لم تكن علة . وهذا قد يُستدل به على العليَّة مطلقا ، سواء جُعلت فاعلية أو غائية .

فإنه يقال : كل ما حدث من الحوادث فإنه يمتنع وجود علته التامة فى

الأزل ، فإذن قد حدثت عليته – عليّة الفاعل والغاية – بعد أن لم تكن . فيجب أن يكون الأول قد صار علة فاعلية وغائية بعد أن لم يكن لكل ما يحدث على قولكم ، وهذا يبطل ما ذكرتموه فيه .

ثم يقال : إذا كان هذا جائزاً فيه ، جاز أن يكون حدوث الأفلاك لحدوث عليّة حدوثها ، وأن تكون قبلها حوادث قائمة به أو منفصلة عنه متعاقبة ، ليس فيها ما هو قديم بعينه .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يقال : لم قلت : إن ما هو بالقوة لا يخرجه فاعله بغير علة منفصلة ؟ قوله : لأنه إن لم يكن لإخراجه سبب غير ذاته فيجب أن يكون مقارنا للذات ، وإن كان له سبب غير ذاته ، لم تكن العلة الأولى مبدأً أولاً[1] على الحقيقة .

فيقال له : وأنت لم تجعل الأول مبدأً لوجود ما سواه ، بمعنى أنه فاعل له مبدع ، وإنما جعلته مبدأً بمعنى أنه محبوب معشوق . ومجرد كونه محبوبا معشوقا لا يوجب وجود المحب وذاته وصفاته وأفعاله . فليس الأول على ما ذكروه وحده مبدأ ، بل ما ذكرته أبعد عن كونه مبدأً ، لأن كونه فاعلا يتوقف فعله على شيء من غيره أقرب إلى كونه مبدأً من كونه ليس إلا مجرد كونه محبوبا .

الوجه الثالث
ص ٢٨٤

الثالث : أن يُقال : /ما تعنى بقولك : إن كان ليس لإخراجه سبب غير ذاته ؟ أتعنى به ذاتا مجردة عن فعل يقوم بها ، أم ذاتا موصوفة بفعل يقوم بها ؟

---

(١) فى الأصل : مبدأ أول . وهو خطأ .

فإن عنيت الأول ، كان اللازم أن الذات المجردة عن الفعل ليست مبـــدأً أول ، ولا علة أولى . وهم يلتزمون هذا ، فإن الذات المجردة من الفعل لا حقيقة لها عندهم ، وهم يمنعون أن يكون الأول كذلك .

وإن عنيت الثانى ، لم يلزم أن يكون المبدأ الأول ليس بمبدأ أول ، لأنه إذا كان مبدأً بما هو عليه من صفاته وأفعاله التى لا يحتاج فيها إلى غيره ، كان هو المبدأ الأول من غير احتياج إلى غيره .

الوجه الرابع

الوجه الرابع[1] : أن يقال : العالم إن كان واجب الوجود بنفسه مع كونه مفتقراً إلى محبوب ، كان واجب الوجود معلولا من بعض الجهات ، فجاز حينئذ أن يكون المحبوب الأول ، مع وجوب وجوده بنفسه ، من خارج ما به يصير فاعلا ، فإن العالم حينئذ واجب الوجود ، وله من خارج ما به يصير فاعلا . وإن كان ممكن الوجود بنفسه ، لم يوجد إلا بمبدع فاعل يبدعه ، فالإبداع فعل من المبدع وصنع. وأنت لم تجعل الأول إلا محبوبا فقط .

وأيضا فإذا كان الأول فاعلا مبدعاً للعالم ، بما فيه من الأمور المختلفة المحدَثة ، امتنع أن يكون صانعاً بالفعل لها فى الأزل ، لأن ذلك يستلزم وجود كلٌ من المحدثات فى الأزل ، وهو مكابرة للحس .

فيلزم أنه كان صانعا بالقوة ، ثم صار صانعا بالفعل ، من غير سبب خارج عنه ، إذ الخارج عنه كله على هذا التقدير ممكن مفعول له ، ففعله له لو توقف على تأثير فيه لزم الدور .

(١) الأصل : الوجه الخامس ، وهو خطأ .

ومن تدبر هذه الوجوه وما يناسبها ، تبين له فساد قول هؤلاء فى رب العالمين ، وأن الحق ليس إلا ما جاء عن المرسلين بالعقل الصريح المبين .

الرد على كلام آخر لثابت ابن قرة من وجوه

وأما قوله : « وأيضا فيلزم جوهر العلة الأولى تغير ، وهذا أضرب عنه القدماء »[1] . فجوابه من وجوه .

الوجه الأول

أحدها : أن صدور التغير عن غير المتغير إما أن يكون ممكنا ، وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان ممكنا ، بطلت هذه الحجة . ثم يجوز أن يُقال : كان بحيث لا يصدر عنه شيء ، ثم صدر عنه شيء من غير تغير ، كما يقول ذلك كثير من أهل النظر .

وإن كان ممتنعا . قيل له : فالعالم المتغير : إما أن يكون صادراً عنه ، وإما أن لا يكون . فإن كان صادراً عنه ، لزم أن يكون متغيرا . وإن لم يكن صادراً عنه ، فهو إما واجب بنفسه وإما ممكن .

فإن كان واجبا بنفسه ، وهو مع ذلك متغير ، فقد لزم أن يكون الواجب بنفسه متغيرا . وإن كان ممكنا/بنفسه ، لزم أن يكون الممكن قد وجد بلا موجب . وهذا مع اتفاق العقلاء على فساده ، فهو معلوم الفساد بالضرورة .

ص ٢٨٥

ثم من جوّز أن يوجد الممكن بلا فاعل ، فلأن يجوّز تغير الواجب أَوْلى وأحرى ، لأن هذا فيه مصير ما ليس بشيء شيئا من غير فاعل ، فلأن يصير شيئا بفاعل متغير أَوْلى وأحرى .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : قولك : « هذا أمر أضرب عنه سائر القدماء » لو كان

(١) وهو معنى كلامه الذى سبق ص ٢٨٦.

هذا النقل حقًّا لم ينفعك ، لأنه لا حجة فى إضراب من ليس بمعصوم .
وأنت لو احتج عليك محتج بنصوص الأنبياء ، وهو ممن يعتقد عصمتهم ،
وقد قام الدليل عنده على ذلك ، لم تقبل حجته ، فلأن لا يُقبل منك قول
قومٍ توافقه أنت على عدم عصمتهم أوْلى وأحرى . فكيف وهذا النقل ليس
صحيحا ؟

بل كثير من القدماء ومن المتأخرين جوَّزوا أن تقوم بالأول أمور يشاؤها
ويقدر عليها ، بل صرَّحوا بأنه متحرك ، وأنه تقوم به إرادات حادثة وعلوم
حادثة وغير ذلك ، كما تقدم . فإن لم يبطل قولهم بحجة عقلية لم يكن ما
ذكرته حجة .

الوجه الثالث

الثالث : أن يُقال : ما تعنى بالتغير؟ أتعنى به استحالته كاستحالة
الجسم من صورة إلى صورة ؟ أو تعنى به كونه يفعل ما لم يكن فاعلا له ؟

فإن عنيت الأول ، منعت المقدمة الثانية . فإن المتحركات التى يخرج
منها ما بالقوة إلى الفعل كالأفلاك ، لاتستحيل صورتها بذلك .

وإن عنيت الثانى ، قيل لك : هذا لا يسمى تغيرا ، أو لا نسميه
تغيرا . وإذا سميته تغيرا ، لم يكن [فى][1] مجرد تسميتك له ولا تسميتنا
له — إذا وافقناك على التسمية — ما يمنع جوازه .

فإن مجرد الألفاظ لا تثبت بها المعانى العقلية ، فلم قلت : إن هذا المعنى
ممتنع ؟

بل هذا هو نفس المتنازع فيه ، لكن بدلت العبارة عنه . أفبأن بدلت

(١) فى : ساقطة من الأصل ، وزدنها ليستقيم الكلام .

العبارة عنه صادرت عليه وجعلته مقدمة فى إثبات نفسه ؟ ونحن لا نعنى بالتغير إلا كونه يفعل ما لم يكن فاعلا .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال لك : نحن نشاهد حدوث الحوادث ، وأنت تسمى ذلك إخراج ما بالقوة إلى الفعل ، فلابد حينئذ فى حدوث الحوادث من إخراج ما بالقوة إلى الفعل ، فمحدثها أخرج ما بالقوة إلى الفعل ،/والمحدِث لإحداثه الذى جعله يخرج ما بالقوة إلى الفعل كذلك ، وهلمّ جرًّا .

ص ٢٨٦

فإن قدرت مع هذا محدِثا لفاعليته ، غير مخرج ما بالقوة إلى الفعل ، بطلت حجتك .

وإن جعلت الأول أخرج ما بالقوة إلى الفعل ، بطل أيضا دليلك .

وإن ادعيت أن بعض الفاعلين يخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل دون الآخر ، بطل دليلك ، فهو باطل على كل تقدير .

وذلك أنه يلزمه أحد أمرين ، كلاهما يبطل قوله . فإنه إن أثبت فاعلاً يخرج ما بالقوة إلى الفعل ، من غير سبب من خارج ، أمكن أن يكون الأول كذلك ، فيبطل قوله .

وإن لم يجوّز أن يكون فاعلا يخرج ما بالقوة إلى الفعل إلا بسبب من خارج ، لزمه أن يكون كل فاعل للحوادث لم يحدث فاعليته إلا بسبب أخرج ما بالقوة إلى الفعل : فإن كان الأول كذلك ، لزم التسلسل الممتنع . وإن لم يكن كذلك ، كان الأول مخرجا لما بالقوة إلى الفعل ، من غير سبب من خارج ، وذلك يبطل قوله .

قال : « فينبغي أن يسلِّم لأرسطوطاليس أن العلة الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال »[١] .

الرد على كلام آخر لثابت ابن قرة

فيقال له : أولا : أرسطو لم يثبت علة أولى مبدعة للعالم ، ولا فاعلة له ، ولا علة فاعلة له . وإنما أثبت علة غائية له ، ولم يقم على ذلك دليلا . فهو مع أنه لم يذكر إلا جزء علة لم يقم عليه دليلا . فأى تمام وكمال أثبته للعلة الأولى ؟ !

وأما أهل الإثبات فيقولون : نحن نثبت للأول غاية ما يمكن من التمام والكمال ، بما نثبته له من صفات الكمال وأفعاله سبحانه وتعالى ، فنحن أحق بوصفه بالكمال من وجوه لا تحصر.

وإذا قال القائل : فلم تأخر ما تأخر من مفعولاته ؟

قلنا : هو لازم على القولين ، فلا يختص بجوابه .

ثم يُقال : الموجب لذلك ما تقول أنت فى نظيره فى تأخر الحوادث ، مثل استجماع الشروط التى بها يصلح كون الحادث مفعولا ، أو بها يمكن كونه مفعولا ، فإن عدمه قبل ذلك قد يكون لعدم الإمكان ، وقد يكون لعدم الحكمة الموجبة تأخره ، إذ لابد فى الفعل من القدرة التامة والإرادة التامة المستلزمة للحكمة .

وأما قوله : [٢] «كما أنه ليس يمكن أن تؤخر الطبيعة فعلها فى المادة القابلة إلا لعائق ، فكذلك الأمر فى العالم إذا كان إمكانه/لم يزل . والإمكان له بمنزلة المادة » . ص ٢٨٧

(١) وهو كلامه الذى مضى فيما سبق . ص ٢٨٦.

(٢) وهو كلامه الذى سبق فى ص ٢٨٦ .

فيقال : أولا : أنت لم تثبت له فعلا ولا إبداعا ، بل الطبيعة عندك تفعل . والأول لم يثبت إلا كونه محبوبا للتشبه به ، يثبت ذلك بلا دليل .

ويقال لك : ثانيا : إن كان مجرد الإمكان موجبا لكون الممكن مقارنا للواجب ، لزم أن يكون كل ما يمكن وجوده أزليا . وهذا مكابرة للحس والعقل .

فإن قلت : إن بعض الممكنات توقف على شروط ، أو يكون له مانع .

قيل لك : فحينئذ ما المانع أن يكون إبداع الأول للعلل متوقفا على شروط ، أو له مانع ، مع كون الأول لم يزل يفعل أفعالا قائمة بنفسه ، أو مفعولات منفصلة عنه ، كما يقوله أساطين أصحابك من الفلاسفة المتقدمين على أرسطو أو غيرهم؟

ويقال لك : ثالثا[1] : إن كان العالم واجبا لنفسه ، فقد تأخر كثير من أفعاله ، فيلزم أن يتأخر ما يتأخر من فعل الواجب بنفسه ، وإن كان ممكنا بنفسه ، ففاعله قد أخَّر كثيرا مما فيه من الأفعال .

وعلى كل تقدير فقد تأخر عن الواجب بنفسه ما تأخر من[2] مفعولاته ، فعُلم أنه لا يلزم مقارنة مفعولاته كلها له ، وإذا جاز تأخر ما يتأخر من مفعولاته ، فلم لا يجوز أن تكون الأفلاك من ذلك المتأخر؟

قال : « إلا أن قوما يرون أنه يجب من هذا – أعني من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى – أن لا يكون صنع إرادى للعلة الأولى فى وجود

---

(١) فى الأصل : ثانيا ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : عن ، ولعل الصواب ما أثبته .

العالم ، كما لا صنع لها فى وجود جوهرها . إذ كان وجود العالم غير ممكن تأخره عن وجود جوهر العلة الأولى ، فيكون وجوده لازماً اتباعه لوجود العلة الأولى ، فتكون العلة الأولى علة طبيعية للعالم ومتممة له ، فيكون القياس فى ذلك كالقياس فيما يفعله الفَلك ويؤثّره بطبيعته ، إذ وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك ، لا سيما وأرسطوطاليس يقول : إن المحرك الأول هو علة حركة كل ما فى الكون بالتشوق .

فالأَوْلى على ظاهر الأمر أن يكون الشيء المتشوق إليه تَشَوّقَ بجهة طبيعته لا بإرادته ، لأنه قد يمكن أن يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذى إرادة ، وهو يحرك المشتاق إليه والعاشق له ، إلا أنه ينبغى أن يترك أمر العلة الأولى فى جوهرها وسائر أمورها ، على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه .

ص ٢٨٨ فإذن ليس يؤثر جوهر هذه العلة أثرا/ولا يفعل فعلا متقلبا عن قصدها وإرادتها ، ولا دون إرادتها ، إذ ليس فى هذه الذات نقص يُحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوق جوهرها أمر تقتبس منه ازدياداً فى شيء من حاله ، ولا يعرض لها أمر تحتاج إلى استدفاعه . فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شيء ، ولا منافرة لشيء ، ولا قبول لتغيير ، ولا لحدوث شأن متجدد له .

فليس يوجد إذن أمر يُحدث هذه الذات بالطبع وبغير إرادة ، وليس يوجد إذن أمر يدعو هذه الذات إلى حال أو شأن ، ليس هى المبدأ الأول له ، والعلة فيه .

وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع على الجهة الطبيعية التى

ينحوها ، فإنه يلزم أن يوجد فى جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته ، والمشتاق معلول من جهة شوقه للشىء المشوق له ، والشىء المشوق له مبدأ له فى ذلك الشوق ، ومن جهة أنه هو له علة تمامية من جهة من الجهات .

وليس يليق هذا الأمر ألبتة بالمبدأ الأول ، ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة » .

هذا كلامه ولقائل أن يقول : هذا الكلام قد كشف فيه قوله ومذهبه ، وقد تبين فى ذلك من التناقض والفساد ما يطول ذكره بالوصف والتعداد . وذلك من وجوه :

كلام آخر له من

الوجه الأول

أحدها : **قول أرسطو** : « إن المحرك الأول هو علة كل ما فى الكون بالتشوق ، والمتشوق إليه إنما تشوق بجهة طبيعته لا إرادته ، ولأنه قد يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذى إرادة ، وهو يحرّك المشتاق إليه والعاشق له ، إلا أنه ينبغى أن يترك أمر العلة الأولى فى جوهرها وسائر أمورها ، على أفضل ما يمكن أن يوجد شىء عليه ، فإذن ليس يؤثر أثراً ، ولا يفعل فعلا ، لا عن إرادتها ، ولا بدون إرادتها »[1] إلى آخر كلامه .

فيقال له : قد صرحتم فى كلامكم بأن الأول ليس له فعل بإرادة ، ولا بدون إرادة ، ولا تأثير فى العالم أصلا إلا من جهة كونه معشوقا متشوقا إليه ، والمعشوق المتشوق إليه لا يجب أن يكون شاعرا بالعاشق ، ولا مريدا له ، ولا قادرا على فعل يفعله به ، بل الجمادات تُحب ويُشتاق إليها ، كما

(١) وهو كلامه الذى سبق قبل قليل ص ٢٩٥ .

يشتاق الجائع إلى الطعام ، والعطشان إلى الشراب ، والبردان إلى الثياب ، والضاحى فى الشمس إلى الظلال .

ثم إنكم مع هذا لم تذكروا على ذلك دليلا صحيحا ، ولكن نحن نخاطبكم بما أقررتم به .

فيقال : إذا كان بهذه المثابة ، لم يكن علة للعالم ، ولا مبدأ له ، ولا فاعلا له ، ولا مؤثراً فيه أثرا ، فبطل قولكم : إنه عاة العلل ، وإنه المبدأ الأول .

قولكم :/إنه علة طبيعية للعالم ومتممة له . غاية ما فى الباب أن العالم يكون محتاجا إليه ، من كونه مشتاقا إليه ، والشىء المشتاق إليه لا يجب أن يكون هو المبدِع المشتاق ولا الفاعل له ، ولا يكون مؤثرا فيه ، كما اعترفتم به ، وكما هو معلوم لكل عاقل . ص ٢٨٩

فإن كون الشىء علة غائية ، لا يستلزم أن يكون علة فاعلية ، لاسيما وإنما هو عليّة من جهة أن الفَلَك يحب التشبه به،فهذا مع ما فيه من جحد وجود واجب الوجود المبدع للعالم ، فيه من تناقض قولكم ما قد تبين .

وسنبين إن شاء الله فرقهم بين العلة الأولى وبين العالم القديم بأنه جسم ، وأن الجسم لا تكون فيه قوة غير متناهية ، وما ذكروه فى ذلك .

الوجه الثانى : أن يُقال : هذا القول الذى قلتموه يبطل حجتكم على قدم العالم أيضا ، فإنه إذا لم يكن مؤثرا فى العالم وعلة له ، ومبدأ ومحركا له ، إلا من جهة كونه محبوبا شائقا معشوقا ، أمكن تأخر وجود العالم عن وجوده ، فإن الشىء المشتاق إليه قد يتأخر عنه ما يشتاقه ، والشىء الوجه الثانى

المشتاق إليه هو مستلزم[1] لوجود المشتاق ، بل الأمر بالعكس . فالمشتاق إليه غنى عن المشتاق ، والمشتاق محتاج إلى المشتاق إليه .

وحينئذ فيمكن وجود الأول المشتاق إليه ، بدون وجود العالم المشتاق ، ثم بعد هذا يوجد العالم المشتاق ، ولا يقدح ذلك فى كمال المشتاق إليه .

فإن قلتم : فما الموجب لوجود العالم بعد هذا ؟

قيل لكم : هو الموجب لوجوده قبل هذا على أصلكم ، فإنكم لم تثبتوا للعالم مبدعا فاعلا ، وحينئذ فلا فرق بين تقدم وجوده وبين تأخره ، إلا أن تقولوا : إنه واجب الوجود بنفسه .

وإذا قلتم : إن العالم مع احتياجه إلى المعشوق الغنى عنه واجب الوجود بنفسه ، كان قولكم أعظم تناقضا .

الوجه الثالث

ونحن نبين ذلك **بالوجه الثالث** : فنقول : إذا أثبتم للعالم وعلته المعشوقة له ، التى يجب التشبه بها ، وتتحرك لاستخراج ما فيه من الأيون والأوضاع ، لأن ذلك غاية التشبه بها . فإما أن تقولوا : هذا واجب الوجود بنفسه ، أو تقولوا : إن أحدهما ممكن بنفسه ، لا يوجد إلا بالواجب بنفسه .

فإن قلتم بالأول ، ثبت أن العالم المحتاج إلى محبوبه واجب الوجود بنفسه ، مع كونه معلولا من هذه الجهة ، وكونه ذى إرادة وشوق ، وكونه يؤثر آثارا ويفعل أفعالا بالإرادة .

(١) فى الأصل : مستلزما ، وهو خطأ .

وقد قلتم : إن هذا لو كان فى الأول لكان نقصا يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، فقد أثبتم فى الواجب بنفسه نقصا / يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ص ٢٩٠ فإن كان هذا جائزاً فى الواجب بنفسه ، لم يمتنع هذا فى الأول المعشوق ، بل جاز مع وجوبه بنفسه أن يكون أيضا عاشقا مريدا مؤثرا فاعلا ، فيه على أصلكم نقص يُحتاج فيه إلى تمام من خارج .

وإذا كان هذا غير ممتنع فى الواجب بنفسه ، بطل ما ذكرتموه من امتناع ذلك عليه .

وأيضا فإذا جاز ذلك عليه ، لم يكن أحدهما بكونه عاشقا والآخر معشوقا أوْلى من العكس ، بل يمكن أن يكون كلاهما محبا للآخر مشتاقا إليه .

وبتقدير أن يكون هو المحب للعالم المريد له ، يكون هو المحدث لما فيه من الحركات .

ثم على هذا التقدير لا يجب أن تكون الأفلاك هى الواجبة بنفسها ، بل يمكن أن يُقال هناك واجب بنفسه غيرها ، ثم إن أحد الواجبين أحدث الأفلاك لما حدث له من الشوق ، كما تقولون فيما يحدث بحركة الفَلَك .

وفى الجملة إذا قالوا : إن العالم واجب الوجود بنفسه ، نقضوا كل ما ذكره فى المبدأ الأول ، ولم يكن لهم حجة على الطبيعية الذين ينكرون الأول .

والطبيعية الذين يقولون : العالم واجب بنفسه ، قولهم أفسد من قول هؤلاء الإلـٰهيين منهم كلهم ، كما قد بُيِّن فساد قولهم فى غير هذا الموضع .

لكن فساد أقوالهم يظهر من وجه آخر ، من غير التزام صحة قول الإلٰهيين ، بل قول كلا الطائفتين باطل متناقض ، يُعلم بطلانه وتناقضه بصريح العقل .

وإن قال هؤلاء الإلٰهيون : إن العالم ممكن الوجود بنفسه ، فلابد أن يكون هناك واجب ، هو علة فاعلة له ، لا يكفى فى وجوده ما هو مشتاق إليه ، فإن ما لا وجود له من نفسه ، ليس له من نفسه لا صفة ولا شوق ولا حركة ولا شىء من الأشياء ، فلا بد لكم من إثبات مبدع للممكن ، قبل إثبات شوقه إلى غيره ، ثم يبقى النظر بعد ذلك فى قدمه وحدوثه نظرا ثانيا .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : قولهم أولا : إن قوما يرون أنه يجب من هذا ، أى من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى ، ألاَّ يكون صنع إرادى للعلة الأولى فى وجود العالم ، كما لا صنع لها فى وجود جوهرها ، إذ كان وجود العالم غير ممكن تأخره عن وجود جوهر العلة الأولى . . . إلى آخره .

فيقال لكم : إرادة [العلة] الأولى[1] إما أن يستلزم تأخر فعلها للعالم أو يجوز مع ذلك تقدم فعلها للعالم ، فإن كانت الإرادة تستلزم تأخر المراد ، لزم تأخر العالم المشتاق صاحب الإرادة والشوق ، فإن العالم عندكم قديم له إرادة/وشوق قديم ، فإن كان القديم لا يكون له شوق وإرادة بطل قولكم بقدم العالم ، مع القول بشوقه .

ص ٢٩١

(١) فى الأصل : إرادة الأول . وأرجو أن يكون ما أثبته هو الصواب ، فإن كلامه السابق والتالى عن العلة الأولى .

وإن كان القديم يمكن أن يكون له إرادة وشوق ، أمكن أن يكون الأول له إرادة وشوق مع قدمه ، وأن يكون صانعا للعالم صنعا إراديا ، وهذا أيضا يبطل قولكم .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : أن يقال : القديم : إما أن يجوز أن يكون له إرادة ، وإما ألاَّ يجوز . فإن لم يجز ، امتنع كون العالم قديما مريداً . وحينئذ فلا يبقى لكم حجة على إثبات المبدأ الأول ، فإنكم إنما أثبتموه بأنه ، معشوق للعالم المتحرك بالإرادة مع قدم العالم . فإذا امتنع كون القديم مريدا ، لم يلزم أن يكون هناك معشوق قديم ، فلا يبقى دليل على ثبوته . وإن جاز أن يكون القديم مريدا ، جاز كَوْن الأول مريدا ، وبطل قولكم : إنه لا صنع إرادى للعلة الأولى .

فأنتم بين أمرين : إما سلب الإرادة عن العالم القديم ، وإما إثباتها للأول القديم . وأيهما قلتم بَطَلَ قولكم بِبُطْلِ قولكم ، وسنتكلم إن شاء الله على فِرَقِهم .

الوجه السادس

بل يقال فى **الوجه السادس** : إنكم لو أثبتم الإرادة للأول القديم ، وسلبتموها عن الفَلَك ، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الملل ، كان أقرب إلى المعقول من إثباتها للفَلَك ، ونفيها عن العلة الأولى ، فإن صريح العقل يعلم أن العلة والمبدأ الأول أَوْلى أن يكون مريداً من المعلول الثانى ، فإن الفعل إن لم يستلزم إرادة ، لم تستلزم حركة الفَلَك إرادة ، وإن استلزم إرادة ، فالعلة الفاعلة أَوْلى بالإرادة من المعلول المفعول .

ألا ترى أن المعلولات قد تكون جامدة ، كالعناصر والنباتات التى لا إرادة لها ؟ .

يبين ذلك أن الحركات ثلاثة : الطبيعية والقسرية والإرادية . فالقسرية تابعة للقاسر ، والطبيعية لا تكون إلا إذا خرج الجسم عن مركزه ، فيميل بطبعه إلى مركزه ، فكلاهما عارضة ، وإنما الحركة الأصلية هى الإرادية .

وإذا كان كذلك فالمعلول المفعول يحتاج إلى إرادة فاعلة ، أعظم من حاجته إلى كونه هو مريدا ، فإنه إذا كانت جميع الحركات مستندة إلى الإرادة ، فمن المعلوم أن احتياجها إلى إرادة الفاعل ، أعظم من احتياجها إلى إرادة المفعول .

فإن قالوا : الفَلَك عندنا ليس بمعلول عن واجب مبدِع ، بل هو قديم واجب بنفسه . / كان ما يلزمهم على هذا التقدير ، مثل جعل الواجب بنفسه جسما متحيّزا تحلّه الحوادث ، مفتقرا إلى علة يتشبه بها ، وسائر اللوازم أعظم مما فروا منه .

ص ٢٩٣

الوجه السابع

الوجه السابع : أن يقال : الممكن لا يوجد إلا بفاعل ، ويمكن وجوده بدون كونه مشتاقا ، فوجوده مشروط بالفاعل له ، ليس مشروطا بكونه مشتاقا ، فكيف يجوز إثبات ما لا يحتاج الممكن فى وجوده إليه ، وإلغاء ما لا يكون موجودا إلا بوجوده ؟ .

الوجه الثامن

الوجه الثامن[1] : أن يُقال : قولكم : « فتكون العلة الأولى علة طبيعية للعالم ومتممة له ، ويكون القياس فى ذلك كالقياس فيما يفعله الفَلَك ، ويؤثره بطبيعته ، أو وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك ، لا سيما

---

(١) فى الأصل : السابع ، وهو خطأ .

وأرسطو يقول : إن المتحرك الأول إنما يحرك كل ما فى الكون بالشوق ، وهو شوق المتحرك إليه[1] » إلى آخره .

فيقال : هذا كلام متهافت متناقض ، وذلك أن ما يفعله الفَلَك ويؤثّره بطبيعته ، هو عندكم مريد له ، مع أن وجوده مع وجود الفَلَك ، وقد شبّهتم فعل الأول بفعل الفَلَك ، ثم قلتم : إن الأول ليس له إرادة ولا تأثير ، فهذا التمثيل يناقض هذا التفريق .

الوجه التاسع

الوجه التاسع[2] أن يُقال : الفَلَك إما أن يكون فاعلا بالإرادة ، وإما ألاَّ يكون . فإن كان الأول ، وهو قولكم : ووجود فعله مع وجوده ، لزم أن يكون الفعل الإرادى يجوز مساوقته للفاعل ، وألاَّ يتأخر عنه . وهذا يبطل قولكم : « إنه يجب من وجوب وجود الفلك مع العلة الأولى أن يكون لا صنع إرادى للعلة الأولى فى وجود العالم » فإنكم حينئذ أثبتم فاعلا فعلا إراديا ، مع كون فعله موجودا معه .

وأما قولكم : « كما لا صنع لها فى وجود جوهرها » فهذا تمثيل ساقط إلى غاية ، فإن الواجب بنفسه لا يكون فاعلا لنفسه ، وأما معلوله فلا بد أن يكون فاعلا له . فكيف يقال : لا يفعل معلوله ، كما لا يفعل نفسه ؟

وإن لم يكن الفَلَك فاعلا بالإرادة ، بطل كونه مشتاقا عاشقا ، وبطل ثبوت المبدأ الأول ، وحينئذ فيبطل ما بنيتم عليه ثبوت الأول وقدم العالم .

الوجه العاشر

الوجه العاشر[3]: قولكم : « ينبغى أن ينزل أمر العلة الأولى فى جوهرها

(١) وهو الكلام الذى مضى فيما سبق ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢) فى الأصل : الثامن ، وهو خطأ .

(٣) فى الأصل : التاسع ، وهو خطأ .

وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه » كلام حق ، لكن أنتم من أبعد الناس عنه ، فإنكم جعلتم أمر العلة الأولى / من أنقص ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه ، بل جعلتموه أنقص من كل موجود شبيها بالمعدوم ، فإن الموجودات أقسام : أعلاها الذى يفعل غيره ولا ينفعل عن غيره . وهذا هو الذى يجب أن يكون عليه المبدأ الأول .

ص ٢٩٣

والقسم الثانى : الذى يفعل وينفعل ، كالإنسان .

وثالثها : الذى ينفعل ولا يفعل كالجماد .

وأما ما لا يفعل ولا ينفعل فهذا لا يكون إلا معدوما . وأنتم جعلتم الأول لا يفعل شيئا ولا ينفعل ، فإنكم قد قلتم : إنه لا يؤثر أثرا ولا يفعل فعلا ، لا عن إرادة ولا دون الإرادة ، وقلتم أيضا : إنه لا ينفعل عن غيره ، وهذا حال المعدوم .

ووصفهم له بأنه معشوق لا يفيد ، فإن المحبوب المعشوق من الموجودات لابد أن يكون فاعلا أو منفعلا . وأما ما لا يفعل ولا ينفعل فلا يُحِب وَلا يُحَب ، ولا حقيقة له . فوصفتم الواجب الوجود المبدِع لكل ما سواه بما هو أنقص من صفات سائر الموجودات ، ولا يتصف به إلا المعدومات .

الوجه الحادى عشر

الوجه الحادى عشر[1] : أنكم قلتم : « إن المحرك الأول إنما يحرك الفَلَك ، لكون الفلك مشتاقا إليه » أى إلى التشبه به . وقلتم : « إن المشتاق إليه إنما تحرك بجهة طبعية لا إرادية ، لأنه قد يمكن أن يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذى إرادة ، وهو يحرك المشتاق إليه

(١) فى الأصل : الوجه العاشر ، وهو خطأ .

والعاشق له ، إلا أنه ينبغى أن يترك أمر العلة الأولى فى جوهرها وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شىء عليه » .

وأردتم تنزيهه أن يشبَّه بالنائم ونحوه ، وأنتم وصفتموه بدون صفة النائم . فإن المحبوب الذى لم يشعر بمحبه لنومه يمكن أن يتنبه فيشعر به ، ويمكن أن يحب محبه .

ومن المعلوم أن المحبوب الذى يمكن أن يعلم بمحبه ، وأن يحبه ، أكمل من النائم الذى لا يعلم به ولا يحبه . وأنتم قد قلتم : إنه لا يمكن أن يكون منه محبَة لمحبِّهِ ، ولا أثر ، ولا فعل من الأفعال .

وقال أرسطو وأكثركم : إنه لا شعور له بمحبه ، بل قد يقولون : إنه لا شعور له بنفسه أيضا . فهل هذا إلا وصف له بدون صفة النائم ونحوه من الناقصين ؟ !

الوجه الثانى عشر

الوجه الثانى عشر[١] : أن يقال : إذا نُزِّل أمر الأول على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شىء عليه ، فمن المعلوم / أن الموجود إذا انقسم إلى حيّ وميت ، فالحى أكمل من الميت ، وإذا قُسِّم إلى ما يقبل الاتصاف بالحياة والموت وما لا يقبل ، فالذى يمكن اتصافه بذلك كالحيوان ، أكمل ممن لا يمكن اتصافه بذلك كالجماد .

ص ٢٩٤

وإذا قسم إلى عالم وجاهل ، وما لا يقبل لا هذا ولا هذا ، وقادر وعاجز ، وما لا يقبل لا هذا ولا هذا ، كان ما يقبل واحدا منهما ، أكمل مما لا يقبل ، وما كان عالما قادرا أكمل مما كان جاهلا عاجزا .

---

(١) فى الأصل : الحادى عشر ، وهو خطأ . وسنكتفى بما سبق من إشارة ولن نشير إلى الخطأ فى ترقيم الوجوه التالية بإذن الله .

وإذا قسم إلى ما يكون فاعلا بالإرادة ، وما يفعل بغير إرادة ، وما لا يفعل لا بهذا ولا بهذا ، كان ما يفعل بالإرادة أكمل مما يفعل بدون إرادة ، وما يفعل بدون إرادة أكمل ممن لا فعل له . وأنتم جعلتموه لا يفعل لا بإرادة ولا بدون إرادة .

الوجه الثالث عشر

الوجه الثالث عشر : قولكم : « فإذن لا يؤثر جوهر هذه العلة أثراً ، ولا يفعل فعلا منقلبا عن إرادتها وقصدها ، ولا دون إرادتها ، إذ ليس فى هذه الذات نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوق جوهرها أمر يقتبس منه ازديادا فى شىء من حاله » إلى آخره .

فيقال لكم : إذا قدر ذات لها فعل وتأثير بالإرادة ، وذات ليس لها فعل ولا تأثير ، لا بإرادة ولا بدونها ، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل . ولهذا كان الحيوان أكمل من الجماد .

وقلتم أنتم : إن حركة الفلك إرادية ، وإن ذلك أكمل من أن تكون حركته غير إرادية . وإذا قُدِّر مع هذا أن المتحرك بالإرادة محتاج إلى تمام من خارج ، وهو متحرك لطلب ذلك التمام ، فهو أكمل من الذى لا يقبل التمام كالجماد ، فإذا كان الأول عندكم لا شعور له ولا إرادة ولا فعل بالإرادة ولا يمكن أن يكون له شىء من ذلك ، كان المتحرك بالإرادة لطلب تمامه أكمل من هذا الناقص المسلوب صفات الكمال ، الذى لا يمكن اتصافه به ، فالعميان والعرجان والصم البكم العمى أكمل من هذا الأول الذى فرضتموه ، والفلك أكمل منه بكثير ، وفيما ذكرتموه من التناقض وغاية الفساد ، ما لا يحصيه إلا رب العباد .

الوجه الرابع عشر

الوجه الرابع عشر : أن يقال : العالم : إما أن يكون واجباً بنفسه ،

وإما أن يكون ممكنا . فإن كان ممكنا ، لم يوجد إلا بواجب يبدعه ويفعله ، فيلزم أن يكون للأول فعل وتأثير ، وذلك مناقض ما ذكرتموه . ثم إذا قُدِّر من يفعل بإرادة ومن يفعل بلا إرادة ، فالفاعل بالإرادة أكمل ، فيلزم أن يكون فاعلا له بالإرادة ، حيث سلّمتم/أنه يجب أن يُنَزَّل أمره فى جوهره وسائر أموره ، على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه ، وإن كان العالم واجب الوجود بنفسه ، مع كونه عندكم مفتقراً إلى الأول ، افتقار الشيء إلى من يتشبه به ، ويحركه بالإرادة حركة يحصل بها تمامه — أمكن أن يكون واجب الوجود يتحرك حركة إرادية ، يحتاج فيها إلى تمام من خارج . فثبت أنه على تقدير إمكان العالم بنفسه ، ووجوبه بنفسه ، يلزم أن يكون الواجب بنفسه له فعل وتأثير ، وذلك ينقض ما ذكرتموه ، وإن وصفه بذلك أَوْلى من وصفه بكونه لا فعل له ولا إرادة ولا تأثير ، ولا يمكن اتصافه بشيء من صفات الكمال .

ص ٢٩٥

الوجه الخامس عشر أن يقال : أنتم فررتم من إثبات نوع من النقص له ، فأثبتم له من النقائص ما يكون أنقص به من جميع الموجودات . فإنكم فررتم من كونه يفعل بإرادة وبغير إرادة ، لأن ذلك بزعمكم يستلزم نقصا يحتاج فيه إلى تمام من خارج .

الوجه الخامس عشر

فيقال : إذا قُدِّر أنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ، ولا فعل لا بإرادة ولا غير إرادة ، ولا يؤثر شيئا أصلا ، ولا يتأثر عن شيء — كان ما فى الموجود أكمل منه ، فهذا منتهى كل نقص ، ومن كان فيه نقص يمكنه إتمامه من خارج ، كان خيراً من العدم ، ومن ما لا يمكنه إتمام نقصه .

الوجه السادس عشر

الوجه السادس عشر : أن يقال : ما هو النقص الذى نزهتموه عنه ؟ فإن النقص لا يُعقل إلا عدم كمال ، أو وجود مناف لكمال . فعدم العلم والحياة والقدرة يُسمى نقصا ، ووجود الصمم والبكم والخرس المنافى لهذه الصفات يسمى نقصا ، ثم ما كان قابلا للاتصاف بصفات الكمال ، أكمل ممن لا يقبلها . فإذا كان عندكم لا متصفا بها ولا قابلا للاتصاف بها ، كان هذا غاية ما يُعقل من النقص ، فما النقص الذى نزّهتموه عنه ؟

فإن قالوا : نزهناه عن طلب تمامه من خارج ، فإن كون تمامه لا يحصل إلا بسبب من خارج نقص .

فيقال لهم : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أن هذا إن كان نقصا ، فما وصفتموه به من النقائص أعظم من هذا وأكثر .

الثانى : أن يُقال : فكون تمامه ممكنا وهو طالب له ، أكمل من كونه لا يقبل التمام ولا يطلبه .

الثالث : ولم قلتم : إن هذا نقص ؟ فإن النقص إنما يكون نقصا إذا عَدِم ما ينبغي وجوده أو ما يمكن وجوده ، فإذا قُدِّر أمر لا يمكن وجوده / فى الأزل ، أو لا يصلح وجوده فى الأزل ، فلم قلتم : إن عدم هذا نقص ؟ ص ٢٩٦

الرابع : أن يقال : ظنكم أن تمامه يحتاج إلى سبب منفصل غلط ، كما قد بُسط فى موضع آخر ، فليس هو محتاجا فى شيء من أفعاله ، فضلا عن صفاته وذاته ، إلى سبب خارج عنه .

الوجه السابع عشر

الوجه السابع عشر أن يُقال : لم قلتم : إن الأول إذا كان فاعلا مؤثرا

بالإرادة ، لزم أن يكون فيه نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج ؟ فإن هذا إنما يلزم لوكان المحرك له شيئا منفصلا عنه . أما إذا لم يكن مبدأ فعله إلا منه ، لم يلزم أن يكون محتاجا إلى تمام من خارج . وأنتم لم تقيموا دليلا [على][1] أن كل فاعل بالإرادة لا يكون مبدأ فعله إلا بسبب من خارج ، بل ادّعيتم هذا دعوى مجردة . ومن هنا يتبين فساد أصل كلامهم ، فنقول فى :

الوجه الثامن عشر

الوجه الثامن عشر : أنتم لما ذكرتم أن حركة الأفلاك إرادية قلتم : إن المتحرك بالإرادة لا يكون إلا بمحبوب منفصل عنه . ثم إنكم قلتم : الأول لا يتحرك بالإرادة ، لئلا يكون له محبوب منفصل فنحتاج إليه ، ولم تذكروا دليلا على أن كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون مفتقرا إلى محبوب منفصل ، بل ذكرتم هذا دعوى مجردة بنيتم عليها إثبات الأول ، وبنيتم عليها امتناع كون الأول مؤثرا ويفعل بإرادة أو غير إرادة ، وإذا لم يفعل بإرادة ولا غير إرادة امتنع وجود الممكنات ، فامتنعت حركتها بالإرادة ، فامتنع احتياجها إلى معشوق ، فبطل دليلكم على إثبات الأول ، فكان نفس دعواكم التى بنيتم عليها إثبات الأول وسلب أفعاله ، ولم تقيموا عليها دليلا ، هى بعينها تستلزم عدم دليلكم على ثبوت الأول ، فتبين أنه ليس فى كلامكم لا إثبات للأول ، ولا نفى لشىء عنه[2] .

الوجه التاسع عشر

الوجه التاسع عشر : أن يُقال : لم قلتم : إن كل فاعل بالإرادة أو كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون محتاجا إلى مراد منفصل عنه غنى عنه ؟ ولم

---

(١) على : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : ولا لنفى شىء عنه ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

تذكروا على هذا دليلا . ويقال لكم : لم لا يجوز أن يكون هو المراد المحبوب ، فيكون محبا لنفسه ، فهو المحب وهو المحبوب ؟ أو يكون مريدا محتاجا لما هو مفعول له ، فيكون هو الفاعل لما هو مراده ، فلا يكون فى ذلك احتياجه إلى غيره ؟

وأنتم تقولون ما هو موجود فى كتبكم : إن الأول عاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذ ، ومبتهِجٌ ومبتَهَجٌ به ، فإذا جاز عندكم أن يكون محبا محبوبا ، /مريدا مراداً ، فلم لا يجوز أن يكون إذا فعل بالمحبة و بالإرادة ، هو المحبوب المراد ؟ ص ٢٩٧

وعلى اصطلاحكم : هو العاشق المعشوق ؟ وعلى هذا التقدير يبطل أصلا كلامكم ، ويمكن وصفه بصفات الكمال وبالأفعال الكاملة الإرادية ، التى لا يفتقر فيها إلى غيره ، ولا يكون فيه نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج .

الوجه العشرون

الوجه الموفى عشرين : أنكم تقولون : إن العالى لا يفعل لأجل السافل ، وإن حركة الفلك الإرادية لا يجوز أن تكون لأجل السفليات ، لكن لزم حصول ما حصل عن حركته الإرادية بالقصد الثانى . وإنما مقصوده بحركته الإرادية التشبه بمحبوبه الأعلى . وإذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز أن يكون الأول هو المريد والمراد ، والمحبوب والمحب ؟ وهو لا يريد شيئا لأجل شىء سواه ، ولكن محبته لنفسه وإرادته لها ، استلزم وجود المفعولات ، كما قلتموه فيما صدر عن الأفلاك .

وإذا قيل : هو فاعل باختياره وإرادته ، فعلا يستلزم وجود المعلولات ، كان كما قلتم مثل ذلك فى حركة الفَلَك ، فهذا القول جاز على

أصولكم ، وهو أحق بالجواز إن[1] كانت أصولكم صحيحة – مما قلتموه فيه من وصفه بغاية النقص ، فإذا وصفتموه بهذا كنتم قد وصفتموه بصفات الكمال ، مع رعاية أصولكم التى اعتقدتم صحتها ، ولم يكن فى هذا محذور ، إلا كان فى نفيه من المحذور ما هو أعظم منه .

الوجه الواحد والعشرون

الوجه الواحد والعشرون[2] : أن يُقال : قولكم : « فجوهرها ليس فيه شوق إلى شىء ، ولا منافرة لشىء » مضمونه أنها لا تحب شيئا ولا تبغضه ، فلم قلتم ذلك ؟

فإن قلتم : إن المحب المبغض لا يحب إلا ما يحتاج إليه من غيره ، ولا يبغض إلا ما يحتاج إلى دفعه عن نفسه .

قيل لكم : ولم قلتم ذلك ، والفلك عندكم يحب بل يعشق ؟ وإذا كان يحب شيئا فإنه يبغض زواله ، ومع هذا فهو عندكم لا يخاف من شىء منفصل ، ولا يحتاج إلى دفع ضرر عن نفسه ، بل ولا يجوز عليه الفساد والانحلال ، وهو مع هذا عاشق محب ، طالب مشتاق ، فلا يلزم من كونه مشتاقا ، أن يكون من يعرض له أمر يحتاج إلى استدفاعه . وأما كون الحب يوجب أن يكون فوقه جوهر آخر يقتبس منه ، فهذا إنما يلزم إذا لم يكن قادرا على حصول محبوبه . فأما إذا قُدِّر أنه ليس فى ذلك حاجة إلى ماهو غنى عنه ، لم يكن فى ذلك محذور .

الوجه الثانى والعشرون
ص ٢٩٨

الوجه الثانى والعشرون :/أن يقال : قولكم : « فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شىء ، ولا منافرة لشىء ، ولا قبول لتغيير ، ولا لحدوث

(١) إن : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : الوجه الموفى عشرين .

شأن متجددة » أمر لم يذكروا عليه حجة عقلية ، إلا ما ذكرتموه من أن هذه الذات ليس فيها نقص يُحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوقها ما تزداد منه ، ولا يعرض لها ما يُحتاج دفعه .

فيقال لكم : الجوهر المتحرك أهو محتاج إلى شيء من خارج ، وفوقه ما يزداد منه ، ويعرض له ما يحتاج إليه فى دفعه ، أم ليس كذلك ؟

فإن قلتم : إنه بهذه الصفة وهو متحرك ، لم يكن فى ثبوت هذه الصفات ما يمنع كون الموصوف متحركا ، فيجوز حينئذ على الأول أن [يكون][1] متحركا قابلا لقيام الأمور الاختيارية به ، كما يقبله الجوهر المتحرك ، إذ كان كلاهما مشتركا فى هذه الصفات .

وإن قلتم : ليس كذلك ، وإن الجوهر المتحرك يعرض له ما يدفعه عن نفسه .

قيل لكم : ليس هذا قولكم ، وبتقدير أن يعرض له ، فليس فوقه ما يدفع هذا عنه ، إذ عندكم ليس فوقه فاعل ، إنما فوقه محبوب ليس بفاعل ولا مؤثر : لا بإرادة ولا بدون إرادة .

وكذلك إن قلتم : إنه يحتاج إلى تمام من خارج ، أو فوقه جوهر يقتبس منه زيادة .

قيل لكم : فمن الذى يفيده الزيادة ويزيل عنه الحاجة غيره ؟

فإن قلتم : الأول . فالأول عندكم ليس يؤثر أثرا ، ولا يفعل فعلا : لا عن إرادة ولا عن غير إرادة . وكونه محبوبا لا يقتضى أنه يفعل بالمحب فعلا

(١) كلمة « يكون » ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

يزداد به ، إذ كان الفاعل للحب فى المحبوب المحرِّك له إلى المحبوب ليس نفس المحبوب ، إذ كل عاقل يعلم أن الخبز إذا أحبه الجائع لم يفعل حركته ولا قصده ، وكذلك المعشوق الذى لا يشعر بعاشقه ، ليس منه فعل ولا حركة يزيد بها المحب شيئا ، وإنما يُضاف الفعل إليه كما يضاف إلى الجماد .

كما يقال : أهلك الناسَ الدرهمُ والدينارُ . ويقال : قتلنى حب المال . ويقال للذهب : قاتول . ويقال للدنيا : غرَّارة خدَّاعة مكَّارة ، ونحو ذلك مما يُضاف إلى ما تحبه النفوس وتهواه ، من غير فعل منه ولا قصد ، فإنما يضاف الفعل إليه لأنه كان بسببه ، لا أنه هو المحدِث لذلك الفعل ولا الفاعل له ، ولا المبدِع له ، وهذا متفق عليه بين العقلاء .

وإذا كان كذلك فليس فى الجوهر الجسمانى الفلكى إلا من جنس ما جعلتموه فى الأول ، وهو غنى كغنى الأول ، ومع هذا فقد جاز عليه الحركة وقيام الحوادث به ، فكذلك فى الأول .

وإذا جاز أن يُقال : إن الفلك يتحرك بنفسه ، فلم لا يجوز أن يُقال : إنه يشتاق/إلى نفسه ؟ ص ٢٩٩

وإذا قيل : إن الأول هو محبوب مشتاق إليه ، فلم لا يجوز أن يكون محبا لنفسه ، وحركته من المحبة لنفسه ؟

وإذا قلتم : إلى أى شىء يتحرك ؟

قيل لكم : والفلك إلى أى شىء يتحرك ؟

فإذا قلتم:لإخراج ما لا يمكن وجوده دفعةً عن الأيون والأوضاع .

قيل لكم : ولم لا يجوز على هذا أن تقولوا : إن الأول يتحرك لإخراج

ما لا يمكن وجوده دفعةً من أحواله وشئونه ، ثم الحوادث المنفصلة تابعة لذلك كما قلتم مثل ذلك فى الفلك ؟

الوجه الثالث والعشرون

الوجه الثالث والعشرون : أن يقال : قولكم ليس فيه شوق إلى شىء ولا منافرة لشىء : أتريدون به أنه ليس فيه حب لشىء أصلا : لا لنفسه ولا لغيره ؟ ولا بغض لشىء من الأشياء ؟ وسميتم الحب الباعث على الفعل شوقا ؟ أم تريدون به ليس فيه شوق إلى شىء مستغن عنه كما قلتموه فى الفلك ؟

فإن كان مرادكم الثانى ، لم يضر هذا ، مع أنكم لم تقيموا على هذا دليلا .

ولو قيل لكم : بل يجوز أن يكون مشتاقا إلى غيره ، وغيره مشتاق إليه — لم يمكنكم الجواب ، لأنكم إن قلتم : إن الفلك ممكن بنفسه ، لزم أن يكون الأول فاعلا له ، ولزم أن يكون كالفلك . وهو عندكم لا يفعل ولا يؤثر ، وإن كان الفلك واجبا ، كان الواجب موصوفا بالشوق إلى غيره .

وأيضا فأنتم لم تذكروا دليلا على ثبوته ، فضلا عن غناه ، إذ دليلكم فى ثبوته مبنى على أن المتحرك بالإرادة لا تكون حركته إلا عن حب لغيره ، وهذا لم تقيموا عليه دليلا ، وهو لا يتم حتى يمتنع كون الأول فاعلا بالإرادة ، فإذاً لا يمكنكم ثبوته حتى يمتنع كونه فاعلا بالإرادة ، ولا يمتنع كونه فاعلا بالإرادة حتى يُعلم ثبوته ، فإذاً لا يثبت لا هذا ولا هذا .

وإن كان مرادكم الأول ، فيقال لكم : من أين علمتم أنه لا يكون محبا لنفسه ولا لغيره ؟

فإن قلتم : إن المحب لغيره ناقص يحتاج إلى الغير . كان جوابكم من أربعة أوجه :

أحدها : أن يقال : لم لا يجوز أن يكون محبا لنفسه ، ثم محبته لغيره تبعا ؟ كما تقولون فى حب الفلك وإرادته بالقصد الأول والقصد الثانى .

الثانى : أن يقال : فلم لا يجوز أن يكون محبا لغيره ، الذى هو مفعول مصنوع له ؟ وإذا كان مريدا كما هو مفعول مصنوع له ، وهو ممكن ، لم يكن فى ذلك/إرادته ومحبته إلا لمفعولاته ومبتدعاته ، التى هى فقيرة إليه من كل وجه ، فليس فى هذا افتقار إلى شىء هو مستغن عنه بوجه من الوجوه . ومعلوم أن هذا خير من قولكم : إن الفلك لا يحتاج إليه إلا من جهة كونه محبوبا ، فإن ذلك فى إثبات فقر الفلك إليه من كل وجه ، وهذا أبلغ فى الكمال . ص ٣٠٠

الثالث : أن يقال : ولو فرض محبا لغيره مريدا لغيره ، وذلك الغير أيضا محتاج إليه ، لكونه لا يقوم إلا به ، كان غاية ما فى هذا أن يكون قوام كل منهما بالآخر . ومعلوم أن هذا ، وإن كان المسلمون ينزهون الله عنه ، فهو خير من قولكم المتضمن أن الفلك ليس له مبدع فاعل ، مع كونه محتاجا إلى محبوبه ، لأن هذا يتضمن شيئين ، كل منهما فاعل له ، وأحدهما محب للآخر ، أقرب إلى العدل والإمكان ، إن كان ذلك ممكنا ، وإلا فهو أقرب إلى الامتناع ، لأن كلا القولين يتضمن[1] إثبات شيئين لا فاعل لهما ، وأحدهما يتضمن[1] أن المحب أحدهما والآخر محبوب ، والقول الثانى يتضمن[1] أن كلاهما محب محبوب .

(١) فى الأصل : يضمن ، وهو تحريف .

الوجه الرابع : أن يقال : المحب المريد لأمور منفصلة عنه ، إذا كان قادرا عليها ، وهو يفعلها بحسب محبته وإرادته من غير مانع . فلم قلتم : إن هذا نقص ؟ أو ليس الموصوف بهذا أكمل من الذى لا يحب شيئا ولا يريده ولا يقدر عليه ؟ وإذا شُبه الأول بالحيوان ، كان الثانى مشبها بالجماد ، والجماد أنقص .

الوجه الرابع والعشرون

الوجه الرابع والعشرون : أن يقال : إذا قُدِّر موجودان : أحدهما محب مريد يفعل ما يريده وهو قادر على ذلك ، والثانى لا يحب شيئا ولا يريده ولا يقدر على شىء محبوب مراد ، لكن غيره يحبه – كان إجماع العقلاء أن الأول أكمل من الثانى ، فإن الثانى شبيه بالخبز والماء واللباس ، والمساكن التى يحبها الناس ويريدونها ، والأول شبه بالناس الذين يحبون ذلك .

ومعلوم أن الثانى أنقص من الأول ، والأول أقرب إلى الكمال . فهؤلاء فرّوا بزعمهم مما توهموه نقصا ، فوقعوا فيما هو أعظم نقصا بلا ريب .

وإيضاح هذا أن يُقال : إذا قسمنا الموجودات إلى قسمين : حى وميت ، وعالم وجاهل ، وقادر وعاجز ، وقادر على الفعل وغير قادر عليه ، بل قادر على الفعل والحركة بإرادته ومحبته ، ومن لا إرادة له ولا قدرة له ، أو لا فعل له ولا حركة إلى ما يريده ، ونحو ذلك – كان الأول/هو الموصوف بصفات الكمال دون الثانى . ص ٣٠١

وأما مجرد كون الشىء مرادا محبوبا ، فليس بصفة كمال له ، إلا أن يكون محبوبا لنفسه مرادا لذاته . وهؤلاء سلبوا الرب جميع صفات الكمال ، ووصفوه بالنقائص ، ولم يثبتوا له شيئا من الكمال ، إلا مجرد كونه

محبوبا ، ولم يقيموا حجة على ذلك ، ولا على أنه محبوب لنفسه ، فكان ما وصفوه به غاية النقص ، بل العدم .

بقية كلام ثابت بن قرة ورد ابن تيمية عليه

قال ثابت : « فليس يوجد إذن أمر يجتذب هذه الذات بالطبع وبغير إرادة ، وليس يوجد إذن أمر يدعو هذه الذات إلى حال أو شأن ليس هى المبدأ الأول له والعلة فيه » .

فيقال لهم : أولا : لم تقيموا دليلا على شىء من ذلك . فإنكم لم تجعلوها فاعلا لشىء ولا مؤثراً فيه أصلا ، فليست مبدأً لشىء من الأشياء ولا علة له ، إلا من كونها محبوبة فقط ، وليس فى هذه الجهة أنها تحدث شيئا ، ولا أنها تبدع شيئا .

وإذا كان كذلك فما المانع أن يكون غيرها جاذبا لها وداعيا لها إلى شىء ؟ وما المانع أن تكون هى محبة لغيرها ؟ وأنتم لم تذكروا على امتناع ذلك حجة أصلا .

والمسلمون ، وغيرهم من أهل الملل ، إذا نزهوا الله عن الحاجة إلى غيره ، فهم يثبتون أنه رب غيره ومليكه وخالقه . وأنتم لم تثبتوا أنه رب كل ما سواه ومليكه وخالقه .

وحينئذ فلا دليل لكم على انتفاء الحاجة عنه ، لا سيا مع أنه يلزمكم أن تجعلوا العالم واجب الوجود بنفسه مع فقره إليه ، فيكون الواجب بنفسه فقيرا إلى غيره ، أو تجعلوه ممكنا لابد له من فاعل ، فيكون الأول مبدعا فاعلا لغيره ، والفاعل[1] ، كما ذكروه ، يستلزم أن يكون له فعل وإرادة ، وهذا نقيض قولهم .

(١) فى الأصل : والفعل . ولعل الصواب ما أثبته .

ويقال لهم : ثانيا : لم لا يجوز أن يكون مفعولها المحتاج إليها هو الداعى الجاذب ؟ وليس فى هذا افتقار إلى ما هو مستغن عنها ، وأنتم لم تقيموا دليلا على انتفاء ذلك .

ويقال لهم : ثالثا : لم لا يجوز أن يكون هو المبدأ لما يفعله ، والداعى منه لا من غيره ، وهو المحب لنفسه ؟ وقد ذكر أئمتكم فى كتبهم أنه عاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذ به .

قال : « وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع ، على الجهة الطبيعية التى يمحوها ، فإنه يلزم أن يوجد فى جوهره شوق بالطبع ، إلى حال لا تملكها إرادته ، والمشتاق[1] معلول من جهة/شوقه للشىء المشوق إليه ، والشىء المشوق إليه مبدأ له فى ذلك الشوق ، ومن جهة أىٍّ هو له علة تمامية من جهة من الجهات . وليس يليق هذا الأمر ألبتة بالمبدأ الأول . ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة » .

ص ٣٠٢

فيقال له : الكلام على هذا من وجوه :

الأول : قولكم:إن الأول مبدأ لكل طبيعة وكل شوق وكل حركة ، كلام مناقض لما ذكرتموه ، فإنكم لم تجعلوه إلا محبوبا فقط ، لا فاعلا مبدعا ، ولا علة فاعلة ، ومجرد كون الشىء محبوبا لا يوجب أن يفعل شيئا فى غيره . وقد عُلم الفرق بين العلة الفاعلة والغائية .

والثانى : قولكم : إن المشتاق إليه علة للمشتاق . فيقال لكم : ولم يمتنع أن يكون محبا لنفسه ؟ فهو المحب المحبوب .

---

(١) فى الأصل : المشتاق ، ولعل الصواب ما أثبته .

الثالث : أن يقال : ما المانع أن يكون محبا مريدا لما هو مفعول مصنوع له ؟ وليس فى هذا كونه معلولا لغيره ، لأن ذلك الغير هو معلوله من كل وجه ، مفعول له بكل طريق ، محتاج إليه بكل سبب .

وليس فى حب الشيء وإرادته لمثل ذلك نقص ، بل هذا من الكمال . فإن من أراد ما هو مفعول له معلول له ، وهو قادر على ذلك المراد المحبوب ، كان هذا غاية الكمال ، بخلاف من لا يفعل شيئا منفصلا عنه ، ولا يريده ، ولا يقدر عليه ، بل ولا يفعل فعلا قائما بنفسه ، بل هو كالجماد الذى ليس له صفة كمال ، بل كالمعدوم .

الرابع : قولكم : « وليس يليق هذا ألبتة بالمبدأ الأول » كلام بلا برهان ، وأنتم تدّعون البرهان والحجة – وقد ذكر هذا غيركم – لم ترضوا أن تجعلوا هذا خطابة ، بل جعلتموه دون الخطابة ، وأنتم تجعلونه عمدة فى مثل هذا الأمر العظيم بلا حجة أصلا ، مع أنكم لم تثبتوا أن الأول مبدأ ولا فاعل أصلا ، إلا بجهة كونه محبوبا ، مع أنكم لم تقيموا على ذلك دليلا .

الخامس : قوله : « كل ما كان ما هو له بالطبع عن الجهة التى ينحوها ، فإنه يلزم أن يوجد فى جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته » .

فيقال لهم : هذه قضية كلية لم يذكروا عليها دليلا ، وغاية ما يستدلون به أن يقولوا : وجدنا المتحركات بالإرادة كذلك كالحيوان .

فيقال لهم : وكذلك وجدتم ذلك ممكنا مفعولا مصنوعا ، مفتقرا إلى

فاعل مبدع ، فقولوا : إن الأول ممكن مفعول مصنوع مفتقر إلى فاعل مبدع[١] . فإن كان الدليل قد أثبت موجودا واجبا بنفسه لا يفتقر إلى غيره ، فإما أن يكون ذلك هو الفلك ، أو أمراً فوق الفلك / ، فإن كان هو الفلك ، وهو مشتاق إلى حال لا تملكها إرادته ، بطل نفيكم لهذا عن الواجب بنفسه .

ص ٣٠٣

وإن كان الواجب بنفسه أمرا فوق الفلك ، كان هو الفاعل للفلك المبدع له . وحينئذ فالفلك وما فيه محتاج إليه من كل وجه ، فليس فى الوجود ما هو خارج عن ملكه ، حتى يقال : إنه مشتاق إلى ما تملكه إرادته .

السادس : أن هذا الكلام إنما يصح أن لو كان فى الوجود ما لا تملكه إرادة الأول . فأما إذا كان كل ما سواه كائنا بإرادته ومشيئته ، فليس فى الوجود شيء لا تملكه إرادته . وأنتم لم تقيموا دليلا على امتناع إرادته ، وإذا كانت إرادته ممكنه على هذا الوجه ، كما يقول المسلمون : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن — لم يمنع أن يكون مريدا على هذا الوجه .

السابع : أن يُقال : كونه يفعل بالطبع ، أو نحو ذلك ، ليست من عبارة المسلمين . فإذا كانوا يسمون كل ما يفعل فعلا قائما بنفسه متحركا بالطبع ، لم ننازعهم فى المعنى .

لكن نقول : لم قلتم : إن من كان فاعلا فعلا يقوم به بإرادته مشتاق إلى حال لا يملكها ؟

---

(١) فى هذا الموضع كتب فى هامش الأصل كلمة « بلغ » .

فإذا سميتم كل ما كان كذلك فاعلا بالطبع ، فلم قلتم : إن كل ما كان كذلك مشتاق إلى حال لا يملكها ؟

فصل

عود إلى كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » وتعليق ابن تيمية عليه.

ثم قال ابن رشد[١] : « فإن قيل : فإذ[٢] قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم إلى الإقرار بوجود البارى[٣] ، فما هى الطريق[٤] الشرعية التى نبّه الكتاب عليها وكان يعتمدها الصحابة ؟[٥]

قلنا : الطرق[٦] الشرعية[٧] التى نبه الكتاب[٨] عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استُقرئ الكتاب[٨] ، وجدت تنحصر فى جنسين : أحدهما طرق[٩] الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله[١٠] ، وتسمى[١١] هذه دليل العناية .

---

(١) فى كتابه « مناهج الأدلة » ص ١٥٠ – ١٥١ . وهذا الكلام بعد آخر كلام سبق إيراده لابن رشد (ص ١٣١) .

(٢) مناهج الأدلة : فإذا .

(٣) مناهج الأدلة : بوجود البارى سبحانه .

(٤) مناهج الأدلة : الطريقة .

(٥) مناهج الأدلة : التى نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟

(٦) مناهج الأدلة : الطريق « وفى نسخة : الطرق » .

(٧) الشرعية : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : الكتاب العزيز.

(٩) مناهج الأدلة : طريق .

(١٠) مناهج الأدلة : من أجلها (وفى نسخة : من أجله) .

(١١) مناهج الأدلة : ولنسمى .

والطريق [١] الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة فى الجماد ، والإدراكات الخمسة [٢] والعقل ، ولنسم هذا [٣] دليل الاختراع .

أما [٤] الطريقة الأولى فتنبنى على أصلين : أحدهما : أن جميع الموجودات التى ها هنا موافقة لوجود الإنسان .

والأصل الثانى : أن هذه الموافقة هى ضرورة من قِبَل فاعل [قاصد] [٥] لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، فأما كونها / موافقة لوجود الإنسان ، فيحصل اليقين بذلك ، بدليل [٦] موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر ، لوجود الإنسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة [له] [٧] ، والمكان الذى هو فيه [أيضا] [٨] وهو الأرض .

ص ٣٠٤

وكذلك أيضا يظهر [٩] موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات والجمادات [١٠] ، وجزئيات كثيرة : مثل الأمطار ، والأنهار ، والبحار ، وما تحمله

---

(١) مناهج الأدلة : والطريقة .
(٢) مناهج الأدلة : والإدراكات الحسية .
(٣) مناهج الأدلة : هذه .
(٤) مناهج الأدلة : فأما .
(٥) قاصد : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : باعتبار .
(٧) له : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٨) أيضا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٩) مناهج الأدلة : وكذلك تظهر أيضا .
(١٠) مناهج الأدلة : والجماد .

الأرض[١] والماء والهواء والنار .

وكذلك أيضا تظهر العناية فى أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان ، أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده .

وبالجملة فمعرفة منافع[٢] الموجودات داخلة فى هذا الجنس . ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن صانع[٣] جميع الموجودات » .

قال[٤] : « وأما دلالة الاختراع ، فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ، ووجود السمٰوات . وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين [بالقوة][٥] فى فِطر جميع[٦] الناس . أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات .

كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾ الآية [سورة الحج : ٧٣] ، فإنّا نرى أجساما جمادية ثم[٧] تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن ها هنا موجِدا للحياة ومنعما بها ، وهو الله تبارك وتعالى . وأما السمٰوات فنعلم من قِبَل حركاتها التى لا تفتر أنها مأمورة

---

(١) مناهج الأدلة : وبالجملة الأرض . .

(٢) مناهج الأدلة (ص ١٥١) : وبالجملة فمعرفة ذلك – أعنى منافع . . .

(٣) مناهج الأدلة : عن منافع . .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) بالقوة : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : فى جميع فطر . .

(٧) فى الأصل : لم ،وهو تحريف ، والمثبت من « مناهج الأدلة » .

بالعناية بما هو[١] ها هنا ، ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة » .

قلت : هذا يبين بأن حركات الأفلاك ليست من قِبَل أنفسها ، بل من محرِّك منفصل عنها ، حتى يكون ذلك المحرك لها هو الآمر المسخِّر .

وهذا يتبين بوجوه مبسوطة فى غير هذا الموضع ، مثل أن يُبين المحرِّك من جهة الفاعل والسبب ، ومن جهة المقصود والغاية ، أى أنها لابد أن تقصد بحركاتها شيئا منفصلا عنها ، مثل ما يقول المسلمون وغيرهم من أهل الملل : إنها عابدة لله تعالى ، ويقول المتفلسفة – كأرسطو وأتباعه – : إنها تقصد التشبه بالإلـٰه على قدر الطاقة .

وعلى القولين فتكون حركتها من جنس حركة المحب إلى محبوبه ، والطالب إلى مطلوبه ، وما كان له مراد منفصل عنه مستغن[٢] عنه – فهو محتاج إلى ما هو مستغن عنه ، ومن احتاج إلى ما هو مستغن عنه لم يكن غنيا بنفسه ، بل يكون مفتقرا / إلى ما هو منفصل عنه ، وهذا لا يكون واجب الوجود بنفسه ، بل يكون ممكنا عبدا فقيرا محتاجا ، فتكون السمٰوات مفتقرة ممكنة ليست بواجبة .

ص ٣٠٥

والوجه الثانى : أن كل فلك فإنه يحركه غيره من الأفلاك المنفصلة عنه ، فتكون حركته من غيره ، والفَلَك المحيط بها المحرِّك لها لا يحرِّك ولا يؤثر فى غيره ، إلا بمعاونة غيره من الأمور المنفصلة عنه ، فليس هو وحده المحرِّك

(١) هو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٢) فى الأصل : مستغنى ، وهو خطأ .

لسائر أنواع حركاتها ، بل يجب أن يكون المحرك غيره ، والمتحركات المنفصلة عنه ليست منه وحده ، بل منه ومن غيره ، فليس فيها ما هو مستقل بالتحريك ، وما كان مفتقرا إلى غيره لم يكن واجبا بنفسه ، فلا بد من محرِّك منفصل عنها .

ومثل أن يُقال : ليس شىء منها مستقلا بمصالح السفليات والآثار الحادثة فيها ، بل إنما يحصل ذلك بأسباب منها اشتراكها ، ومنها أمور موجودة فى السفليات ليست من واحد منها ، فكل واحد منها لابد له من شريك معاون[1] ، له مانع يعوقه عن مقتضاه ، فلا يتم أمره إلا بمشارك غنى عنه ، وانتفاء مانع معارض له ، فيمتنع أن يكون مبدعا لشريكه الغنى عنه ، ولمانعه المضاد له ، وأن يكون ما يحصل من المصالح التى فى العالم السفلى بمجرد قصده وفعله ، فوجب أن يكون هناك ما يوجب فعله وحركته من غيره ، وذلك هو الأمر والتسخير .

لأن الحركة إن كانت قسرية فلها قاسر . وإن كانت طبيعية فالطبعية لا تكون إلا إذا خرجت بالعين عن محلها ، فهى مقسورة على الخروج .

وإن كانت إرادية فالمريد لآثار لا يستقل بها ولا يحصل إلا بمشاركة غيره ، ويمتنع بمعارضة غيره له فيها ، هو مفتقر فى مقصوده إلى غيره .

ويمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه ، لأن الواجب بنفسه لا يكون مفتقرا إلى غيره المستغنى عنه بوجه من الوجوه ، إذ لو افتقر إلى غيره بوجه من الوجوه ، لم يكن من ذلك الوجه غنيا عن الغير ، بل مفتقرا إليه .

---

(١) فى الأصل : معادن ، وهو تحريف .

ولا يتم ذلك الوجه إلا بذلك الغير المستغني عنه .

والمريد لأمر إذا لم يكن قادرا على تحصيل مراده كان عاجزا ، وكان فقيرا إلى ما به يحصل مراده ، والمفتقر إلى ما يعجز عنه لا يكون واجبا بنفسه ، ولا يكون كماله حاصلا به ، بل بما هو مستغن عنه . فهذه / الأمور وغيرها مما يُستدل به على هذا المطلوب . ص ٣٠٦

قال[١] : « وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع ، فيصح من هذين الأصلين أن للوجود فاعلا مخترعاً له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ؛ ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع .

وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ ، [سورة الأعراف : ١٨٥] .

وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في موجود[٢] ، أعني معرفة السبب الذي من أجله خُلق والغاية المقصودة به — كان وقوفه على دليل[٣] العناية أتم . فهذان الدليلان هما دليلا الشرع .

وأما [أن][٤] الآيات المنبّهة على الأدلة المفضية[٥] إلى وجود الصانع

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ص ١٥١ - ١٥٣ .

(٢) مناهج الإدلة : في موجودٍ موجود .

(٣) في الأصل : على داخل ، وهو تحريف ، والتصويب من « مناهج الأدلة » .

(٤) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » (ص ١٥٢) .

(٥) في الأصل : المفتضية ، وهو تحريف .

سبحانه فى الكتاب العزيز [هى منحصرة][1] فى هٰذين الجنسين من الأدلة – فذلك بيِّنٌ لمن تأمل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى .

وذلك أن الآيات التى فى الكتاب [العزيز][2] فى هذا المعنى إذا تُصفِّحت وُجدت على ثلاثة أنواع :

إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية[3] ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع[4] ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا .

فأما الآيات التى تتضمن [دلالة][5] العناية فقط ، فمثل قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً * وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً ﴾ [سورة النبأ : ٦ ، ٧] إلى قوله : ﴿ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [سورة النبأ : ١٦] .

ومثل قوله تعالى[6] : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِى جَعَلَ فِى السَّمَاءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُّنِيراً ﴾[سورة الفرقان : ٦١] [7] إلى قوله : ﴿ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً ﴾ [سورة الفرقان : ٦٢][7]

---

(١) عبارة « هى منحصرة » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٢) العزيز : زيادة من « مناهج الأدلة » .

(٣) العناية : كذا فى « مناهج الأدلة » ، وفى الأصل : الاختراع .

(٤) فى الأصل : العناية . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) دلالة : زيادة من « مناهج الأدلة » .

(٦) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٧ – ٧) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

ومثل قوله[١] : ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴾ الآيات[٢] [سورة عبس : ٢٤] . ومثل هذا كثير [في[٣]] القرآن .

وأما الآيات التي تضمنت[٤] دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾ [سورة الطارق : ٦] .

ومثل قوله[٥] : ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [سورة الغاشية : ١٧] الآية .

ومثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً ﴾[٦] [سورة الحج : ٧٣] .

ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام[٧] : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً ﴾[٨] [سورة الأنعام : ٧٩] ، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى .

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا ، بل هي الأكثر ، مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن ص ٣٠٧

(١) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .
(٢) مناهج الأدلة : الآية .
(٣) في : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : التي تتضمن . .
(٥) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .
(٦) في « مناهج الأدلة » : . . ذبابا ولو اجتمعوا له . .
(٧) عليه السلام : ليست في « مناهج الأدلة » .
(٨) كلمة « حنيفا » ليست في « مناهج الأدلة » .

قَبْلِكُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢١] إلى قوله تعالى[١] : ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[سورة البقرة : ٢٢] .

وذلك أن قوله[٢] : ﴿ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[سورة البقرة : ٢١] تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : ﴿ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾[سورة البقرة : ٢٢] تنبيه على دلالة العناية .

ومثله قوله[٣] : ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴾ [سورة يس : ٣٣] .

وقوله[٤] ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَاخَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٩١][٥] .

وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الأدلة[٦] » .

قال[٧] : « فهذه الطريق هى الصراط المستقيم ، التى دعا [الله][٨] الناس منه[٩] إلى معرفة وجوده ، ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من إدراك هذا المعنى .

---

(١) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : فإن قوله . .

(٣) مناهج الأدلة : ومثل هذا قوله تعالى .

(٤) مناهج الأدلة : وقوله تعالى .

(٥) فى « مناهج الأدلة » (ص ١٥٣) أضاف الأستاذ المحقق أول الآية : ﴿ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم . . ﴾ وذكر أن هذه الكلمات لا توجد فى جميع النسخ . .

(٦) مناهج الأدلة : من الدلالة .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة - ص ١٥٣ .

(٨) كلمة « الله » ليست فى الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : منها .

وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة فى طباع البشر الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ ﴾[١] إلى قوله : ﴿ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾[سورة الأعراف : ١٧٢] .

ولهذا يجب على كل[٢] من كان وكده طاعة الله تعالى ، فى الإيمان به وامتثال ما جاءت به رسله ، أن يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بربوبيته[٣] ، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له .

كما قال تعالى[٤] : ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [سورة آل عمران : ١٨] » .

قال[٥] : « ودلالة[٦] الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه بقوله تعالى[٧] : ﴿ وَإِن مِن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَـٰكِن لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [سورة الإسراء : ٤٤] » .

قلت : فى هذه الآية وآية أخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا موضعه . وكذلك دعواه انحصار الطريق فى هـٰذين النوعين .

---

(١) فى « مناهج الأدلة » : ذريتهم .

(٢) كل : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : بالربوبية .

(٤) مناهج الأدلة : كما قال تبارك وتعالى .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٣ .

(٦) مناهج الأدلة : ومن دلالة .

(٧) مناهج الأدلة : فى قوله تبارك وتعالى .

وقوله : « إن فى الآيات ما يدل على العناية دون الاختراع » وغير ذلك – كلامٌ ليس هذا موضعه ، بل كل ما دل على العناية دل على الاختراع ، ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره .

قال[١] : « فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هـذين الجنسين : دلالة العناية ، ودلالة الاختراع » .

قال[٢] : « وبيِّنٌ[٣] أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما : طريقة الخواص ، ويُعنى[٤] بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين فى التفضيل[٥] : أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة / العناية والاختراع على ما هو مدرَك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون إلى ما يدركون[٦] من هذه الأشياء بالحس ما يُدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذى أدرك[٧] العلماء من معرفة منافع[٨] أعضاء الإنسان والحيوان ، هو قريب من عشرة آلاف منفعة[٩] » .

ص ٣٠٨

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٣ .
(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٣ – ١٥٤ .
(٣) مناهج الأدلة : وتبين .
(٤) مناهج الأدلة : وأعنى .
(٥) مناهج الأدلة : فى التفصيل .
(٦) مناهج الأدلة : فيزيدون على ما يُدرك . .
(٧) مناهج الأدلة (ص ١٥٤) : الذى أدركه . .
(٨) منافع : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٩) مناهج الأدلة : هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . .

قال[١] : « وإذا كان هذا هكذا [فهذه الطريقة][٢] هى الطريقة الشرعية والفلسفية الحكمية[٣] ، وهى التى جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب ، والعلماء ليسوا[٤] يفضلون الجمهور فى هٰذين الاستدلالين من قِبَل الكثرة فقط ، بل من[٥] قبل التعمق فى معرفة الشيء الواجب بنفسه[٦] ، فإن مثال الجمهور فى النظر إلى الموجودات ، مثالهم فى النظر إلى المصنوعات ، التى ليس عندهم علم بصنعها[٧] ، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعا موجوداً .

ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التى عنده[٨] عِلم ببعض صنعها[٩] وبوجه الحكمة فيها . ولاشك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال ، فهو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع ، من الذى لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعةٌ فقط .

وأما مثال الدهرية فى هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى[١٠] ، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعرف[١١] أنها مصنوعات ، بل ينسب ما

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ١٥٤ .

(٢) عبارة « فهذه الطريقة » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : هى الطريقة الشرعية والطبيعية . .

(٤) مناهج الأدلة : ليس .

(٥) مناهج الأدلة : بل ومن . .

(٦) مناهج الأدلة : معرفة الشيء الواحد نفسه . .

(٧) مناهج الأدلة : بصنعتها .

(٨) مناهج الأدلة : عندهم .

(٩) مناهج الأدلة : صنعتها .

(١٠) وتعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(١١) مناهج الأدلة : فلم يعترف .

رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته » .

قلت : فهذا الرجل مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظِّمين لطريقتهم ، المعتنين بطريقة الفلاسفة المشَّائين ، كأرسطو وأتباعه ، يبين أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، من طريقة الأعراض ونحوها ، وأن الطرق الشرعية التى جاء بها القرآن هى طرق برهانية تفيد العلم للعامة وللخاصة ، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة ، والطرق التى لأولئك ، هى مع طولها وصعوبتها ، لا تفيد العلم[1] لا للعامة ولا للخاصة .

هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره ، ولم يستوعب أنواع الطرق التى فى القرآن ، فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلٰهية بأنواع من الطرق وأكمل الطرق ، كما قد بسط فى موضعه .

والذى قاله من أن هذه الطرق المعتزلية ، كطريقة الأعراض المبنية على امتناع حوادث لا أول لها ، / لم يُبعث الرسول بدعوة الخلق إليها ، ولا كان سلف الأمة يتوسلون بها إلى معرفة الله — هو أمر معلوم بالاضطرار لكل من كان عالما بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه والسلف ، ولكل من تدبّر القرآن والحديث . ص ٣٠٩

وكل متكلم فاضل ، كالأشعرى وغيره ، يعلم ذلك ، كما تقدم كلام الأشعرى .

وأما كون هذه الطرق المعتزلية — كطريقة الأعراض والتركيب والاختصاص — هى برهانية أو ليست برهانية ، وهى تفيد العلم أو لا

(١) فى الأصل : للعلم . وهو تحريف .

تفيده ، فهذا مما يُعلم بنظر العقل الصريح ، فمن كان ذكيا طالبا للحق ، عرف الحق فى ذلك .

ولنا مقصودان : أحدهما : أن ما به يُعلم ثبوت الصانع وصدق رسوله ، لا يتوقف على هذه الطرق المعتزلية الجهمية . وهذه الطرق هى التى يُقال : إنها عارضت الأدلة الشرعية ، ويقال : إن القدح فيها قدح فى أصل الشرع ، فإذا تبين أنها ليست أصلاً للعلم بالشرع ، كما أنها ليست أصلاً لثبوته فى نفسه بالاتفاق ، بطل قول من يزعم أن القدح فى هذه العقليات قدح فى أصل الشرع ، وهو المطلوب .

والمقصود الثانى أن هذه العقليات المعارضات للشرع باطلة فى نفسها ، وإن لم نقل إنها أصل للعلم به ، وقد ذكرنا من قَدْح فضلاء أهل الكلام والفلسفة فيها بالأدلة العقلية ما يحصّل هذا المقصود .

فمن كان له نظر ثاقب فى هذه الأمور عرف حقيقة الأمر ، ومن كان لا يفهم بعض الدقيق من كلامهم ، كفاه أن يعلم أن هؤلاء النظّار يقدح بعضهم فى أدلة بعض ، وأنهم لم يتفقوا على مقدمتين عقليتين ، ولا مقدمات ولا مقدمة واحدة يمكن أن يستنتج منها دليل عقلى ، يصلح لمعارضة أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل إن اتفقوا على مطلوب ، كاتفاق طائفة من أهل الكلام وطائفة من أهل الفلسفة على نفى العلو مثلا – فهؤلاء يثبتون ذلك وينفون التجسيم بدليل الأعراض ، والآخرون يطعنون فى هذا الدليل ويثبتون فساده فى العقل ، وهؤلاء يثبتون ذلك بدليل نفى التركيب العقلى ، وأولئك يثبتون فساد هؤلاء ، فصار هذا بمنزلة من ادّعى حقًّا وأقام عليه بيّنتين ، وكل بيّنة تقدح فى الأخرى ، وتقول :

إنها كاذبة فيما شهدت به ، وتبدى ما يُفسد[1] شهادتها . / وأنها غير صادقة ، فلا يمكن ثبوت الحق بذلك ، لأنَّا إن صدقنا كلاًّ منهما فيما شهدت به من الحق ، وفى فسق أولئك الشهود ، لزم أن لا تُقبل شهادة أولئك الشهود ، فلا تُقبل شهادة لا هؤلاء ولا هؤلاء ، فلا يثبت الحق . وإن عيَّنَّا إحدى البيّنتين بالقبول ، أو قبلنا شهادتهما فى الحق دون جرح الأخرى ، كان تحكما .

ص ٣١٠

مع أنه ما من مطلوب من المطالب إلا وقد تنازع فيه أهل الكلام والفلسفة جميعاً ، فأهل الفلسفة متنازعون فى الجهة وحلول الحوادث ، وأهل الكلام متنازعون أيضا فى ذلك . والمثبتون من هؤلاء وهؤلاء يقدحون فى أدلة النفاة بالقوادح العقلية .

وأهل السنة ، وإن كانوا يعرفون بعقولهم من المعانى الصحيحة نقيض ما يقوله النفاة ، فلا يعبِّرون عن صفات الله بعبارات مجملة مبتدعة ، ولا يطلقون القول بأن الله جسم ، وأنه تحله الحوادث ، وأنه مركَّب ، ولا نحو ذلك . ولا يطلقون من نفى ذلك ما يتناول نفى ما أثبته الرسول ودلت العقول [عليه][2] ، بل يفسّرون المجملات ، ويوضحون المشكلات ، ويبينون المحتملات ، ويتبعون الآيات البينات ، ويعلمون موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح .

وهؤلاء المتفلسفة ، مثل هذا الرجل وأمثاله ، وإن وافقوا النفاة فى الباطن فى بعض ما نفَوْه ، فهم معترفون بأن الشرع لم يَرِد بذلك ، ومبطلون

---

(١) كلمة « يفسد » ليست واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها .

(٢) عليه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

لأدلة إخوانهم النفاة ، ثم يذكرون من أدلة النفى ما هو أضعف وأفسد مما ضعّفوه وأفسدوه .

ونحن نذكر كلامه فى ذلك ، وذلك أنه لما تكلم على الطريق العقلية الشرعية فى إثبات الصانع ، تكلم أيضا على إثبات التوحيد والصفات الثبوتية والسلبية والأفعال .

فقال[١] : « القول فى الوحدانية : فإن قيل : إذا كانت[٢] هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية فى معرفة وجود الصانع[٣] سبحانه ، فما طريقة معرفة وحدانيته الشرعية[٤] أيضا ، وهو معرفة أنه لا إلـٰه إلا هو ، فإن هذا النفى هو معنىً زائد على الإيجاب الذى[٥] تضمنته[٦] هذه الكلمة ، والإيجاب قد ثبت من[٧] القول المتقدم ، فبماذا يصح النفى[٨] ؟

قلنا : أما نفى الألوهية عمَّا سواه[٩] ، فإن طريق الشرع فى ذلك هى الطريق التى نصَّ الله عليها فى كتابه[١٠] .

---

(١) وهو ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة » ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) مناهج الأدلة : فإن كانت . .

(٣) مناهج الأدلة : الخالق .

(٤) مناهج الأدلة : فما طريق وحدانيته الشرعية . .

(٥) فى جميع نسخ « مناهج الأدلة » : التى . وفى نسخة (أ) فقط : الذى . (وهى النسخة التى أنكرها الأستاذ المحقق) .

(٦) مناهج الأدلة : تضمنت .

(٧) مناهج الأدلة : فى .

(٨) مناهج الأدلة : فما يطلب بثبوت النفى ؟

(٩) مناهج الأدلة : عن سواه .

(١٠) مناهج الأدلة : التى نصّ عليها الله تعالى فى كتابه العزيز .

وذلك فى ثلاث آيات : إحداها [1] قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] .

والثانية قوله [2] : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] .

والثالثة قوله [2] : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِى الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾ [سورة الاسراء : ٤٢] .

ص ٣١١

فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة فى الفِطَر بالطبع ، وذلك أنه من المعلوم بنفسه [أنه] [3] إذا كان مَلِكان كل واحد منهما فِعْله فعل صاحبه ، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة ، لأنه ليس يكون عن فاعِلَيْن من نوع واحد فعلٌ واحد ، فيجب [ضرورة] [4] إن فعلا معاً أن تفسد المدينة الواحدة ، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً ، وذلك منتفٍ فى صفة الإلٰهية [5] ، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد ، فسد المحل ضرورةً ، (٦ أو تمانع الفعل ، فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن واحد ٦) . فهذا معنى قوله سبحانه : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] .

---

(١) فى الأصل : أحدها . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : قوله تعالى .

(٣) أنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٤) فى الأصل : فيجب معا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : الآلهة .

(٦ - ٦) ساقط من جميع نسخ « مناهج الأدلة » (ص ١٥٦) ما عدا نسخة (أ) وقد أشار إليه الأستاذ المحقق فى التعليقات ، ولم يثبته فى الأصل .

قلت : المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلاً لفاعِلَيْن على سبيل الاستقلال ولا التعاون ، ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولاً لعلتين مستقلتين ولا متشاركتين[١] ، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره ، فإنه إذا كان أحدهما مستقلا به ، لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده ، فلو قُدِّر أن الآخر كذلك ، للزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده ، وفعله له وحده ينفى أن يكون له شريك فيه ، فضلاً عن آخر مستقل ، فيلزم الجمع بين النقيضين : إثبات استقلال أحدهما ونفى استقلاله ، وإثبات تفرده به ونفى تفرده به ، وهذا جمع بين النقيضين .

ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول ، الذى يفعله فاعل ، لا يشْرَكه فيه غيره ، كما لا يستقل به ، فإنه لو شَرَكَ فيه غيره ، لم يك مفعوله ، بل كان بعضه مفعوله ، وكان مفعولاً له ولغيره ، فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد .

ولهذا كان المعقول من الاشتراك هو التعاون ، بأن يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر ، كالمتعاونين على البناء : هذا ينقل اللَّبِن ، وهذا يضعه . أو على حمل الخشبة : هذا يحمل جانبا ، وهذا يحمل جانبا .

والمخلوقات جميعها يعاون بعضها بعضاً فى الأفعال ، فليس فى المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به ، بل لا بد له من مشارك معاون مستغنٍ عنه ، ثم مع احتياجه إلى المشارك ، له من يعارضه ويعوقه عن الفعل ، فلا بد له من مانع يمنع التعارض المعوق .

(١) فى الأصل : ولا متشاركين .

وهذا فى كل ما يُقال إنه مؤثر بالطبع أو بالاختيار ، أو شىء آخر إن قُدِّر .

ولهذا لم يكن فى المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شىء أصلاً . فلا واحد يفعل وحده إلا الله سبحانه .

ص ٣١٢ وهذا مما يبين ضلال هؤلاء المتفلسفة / القائلين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وجعلوا هذه قضية كلية ليدرجوا فيها واجب الوجود . ويقولوا : لم يصدر عنه إلا واحد بسيط ، وهو ما يسمونه العقل .

فإن هذا القول ، وإن كان فساده معلوما من وجوه كثيرة ، لكن المقصود هنا أن هذه القضية الكلية لا تصدق فى موضع واحد غير محل النزاع . ومحل النزاع عُلم فيه أن الفاعل واحد ، لكن لم يُعلم فيه أنه لا يفعل إلا واحدا .

وأيضا فالوحدانية التى يستحق الرب أن يوصف بها ، ليست هى الوحدة التى يدّعونها ، فإن تلك الوحدة التى يدّعونها لا تصدق إلا على الممتنع الذى لا يمكن وجوده إلا فى الذهن لا فى الخارج ، إذ يثبتون وجوداً مطلقاً أو مشروطا بسلب الأمور الثبوتية ، أو الثبوتية والعدمية . وهذا لا يكون إلا فى الأذهان ، كما قد قرروا ذلك فى منطقهم ، وهو معلوم بصريح العقل ، وقد بُيِّن هذا فى موضعه .

والمقصود هنا أنهم لا يعلمون واحداً يصدر عنه شىء غير الله تعالى . فإذا قالوا : الشمس يصدر عنها الشعاع ، فالشعاع لا يحصل إلا مع وجود جسم قابل له ينعكس عليه الشعاع ، فصار لوجوده سببان : الشمس ،

والجسم المقابل لها . ثم له مانع ، وهو الحُجُب التي تحول بين الشمس وبين ما يقبل الشعاع .

وهكذا النور الخارج من السراج ، ونحوه من النيران ، لا يحصل إلا بالنار ، وبجسم يقبل انعكاس الشعاع عليه ، وارتفاع الحجب الحائلة بينهما .

وكذلك تسخين النار ، وتبريد الماء ، وما يحصل بالخبز والماء من شِبَع ورِيٍّ ، وسائرِ الآثار الحاصلة بالأغذية والأدوية وغير ذلك ، فإنه لابد من النار ، ومن جسم يقبل أثرها ، وإلا فالياقوت والسمندل ونحو ذلك لا تحرقه النار . وكذلك الغذاء لا ينفع إلا بقوة قابلة لأثره فى الجسم ، وأمثال ذلك كثيرة .

وكذلك الفاعل المختار كالإنسان ، فإن حركته الحاصلة باختياره ، لا تحصل إلا بقوة من أعضائه يحتاج إليها ، وليس هو الفاعل لأعضائه ولا لقواها ، فهو محتاج فى فعله إلى أسباب خارجة عن قدرته ، وقد يحصل فى بدنه من العوائق ما يعوقه عن الحركة . هذا فعله فى نفسه ، فأما الأمور المنفصلة عنه التى يُقال : إنها متولدة عن فعله ، فمن الناس من يقول : ليست مفعولة له بحال ، بل هى مفعولة لله تعالى ، كما يقول ذلك كثير من متكلمى المثبتين للقدر .

ومنهم من يقول . بل هو مفعول له على طريق التولد ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ويُحكى عن بعضهم : أنه قال : لا فاعل لها بحال .

ص ٣١٣ / وحقيقة الأمر أن تلك قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل

عنه ؛ فإنه إذا ضَرَب بحجر فقد فعل الحَذْف ، ووصول الحجر إلى منتهاه حصل بهذا السبب ، وبسبب آخر من الحجر والهواء .

وكذلك الشبع والرىّ حصل بسبب أكله وشربه ، الذى هو فعله ، وبسبب ما فى الطعام والشراب من قوة التغذية ، وما فى بدنه من قوة القبول لذلك ، والله خالق هذا كله .

وهذا مما يبين أنه ليس فى المخلوقات ما يستقل بمفعول أصلاً ، فالقلب الذى هو مَلِك البدن ، وإن كان منه تصدر الإرادات المحرِّكة للأعضاء ، فلا يستقل بتحريكٍ ، إلا بمشاركة الأعضاء وقواها كما تقدم .

وولاة الأمور ، المدبِّرون للمدائن والجيوش ، لا يستقل أحدهم بمفعول ، إن لم يكن له من يعينه عليه ، وإلا فقوله وعمله أعراض قائمة به لا تجاوزه ، وكل ما يصدر خارجاً عنه فمتوقف على أسباب أخرى خارجة عن محل قدرته وفعله .

وهذا كله مما يبين عجز كل مخلوق عن الاستقلال بمفعول ما ، فلا يكون شىء من المخلوقات ربًا لشىء من المخلوقات ربوبية مطلقة أصلا ، إذ رب الشىء من يَرُبُّه مطلقا من جميع جهاته ، وليس هذا إلا لله رب العالمين .

ولهذا مُنع فى شريعتنا من إضافة الرب إلى المكلَّفين ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « لا يقل أحدكم : اسق ربك أطعم ربك »[1] .

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٥٠/٣ (كتاب العتق ، باب كراهية التطاول على الرقيق) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٣١٦/٢ .

بخلاف إضافته إلى غير المكلَّفين ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم [لمالك بن عوف] الجشمي[١] : « أرب إبل أنت أم رب شاء[٢] ؟». وقولهم : رب الثوب والدار .

فإنه ليس فى هذه الإضافة ما يقتضى عبادة هذه الأمور لغير الله ، فإن هذا لا يمكن فيها ، فإن الله فطرها على أمر لا يتغير ، بخلاف المكلَّفين ، فإنهم يمكن أن يعبدوا غير الله ، كما عبد المشركون به من الجن والإنس غيرَه ، فمَنَع من الإضافة فى حقهم تحقيقاً للتوحيد الذى بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه . ولهذا لم يكن شيء يستلزم وجود المفعولات إلا مشيئة الله وحده ، فما شاء الله كان ، وإن لم يشأ ذلك غيره ، وما لم يشأ لا يكون ، ولو شاءه جميع الخلق .

وإذا عُرِف أنه ليس فى المخلوقات ما هو مستقل بمفعول ولا معلول ، فليس فى المخلوقات ما هو رب لغيره أصلاً ، بل فعل كل مخلوق له فيه شريك ، وقد يكون له مانع ، وهذا مما يدل على إثبات الصانع تعالى ووحدانيته ، كما نُبِّه عليه فى غير هذا الموضع .

ص ٣١٤ / والمقصود هنا أنه من المعلوم بنفسه أنه لا يكون اثنان مستقلَّيْن بفعل ، ولا يكون مفعول واحد قد فعله كل من الاثنين ، ولا يكون نفس

(١) فى الأصل : للأحوص الجشمى . والحديث عن أبى الأحوص عن أبيه . وفى الإصابة لابن حجر ٣٣٢/٣ : « مالك بن عوف الجشمى – أخرج البغوى من طريق أبى أحمد الزبيرى عن الثورى عن أبى إسحاق عن أبى الأحوص عن أبيه مالك بن عوف – فذكر حديثا . . » . وفى المسند (ط . الحلبى) ١٣٧/٤ جاء فى سند حديث عن أبى الأحوص . . عن أبى الأحوص عن أبيه مالك . .

(٢) الحديث عن أبى الأحوص عن أبيه فى : المسند (ط . الحلبى) ١٣٦/٤ ولفظه : أرب إبل أنت أو رب غنم ؟

مفعول الفاعل الواحد قد شاركه فيه غيره ، فحيث حصلت المشاركة لم يكن هناك مفعول واحد لفاعل واحد ، فإن الوحدة تناقض الشركة ، ومفعولات المخلوقات لابد فيها من الاشتراك ، لكن لا يفعل أحد الشريكين[1] نفس فعل الآخر ، فلا تَفعل اليد ما تفعله العين ، ولا يفعل الدماغ ما يفعله القلب ، وإن كان كل منها مفتقراً إلى غيره فى فعله .

فكذلك السفينة إذا كان فيها ربّانان ، أو كان للقرية رئيسان ، أو للمدينة ملكان ، لم يمكن أن يكون فعل هذا هو نفس فعل هذا ، بل يفعل هذا شيئاً وهذا شيئاً ، وما يفعله كل منهما لا يفعله الآخر .

فلهذا قال هذا الرجل : إنه ليس يكون عن فاعلَيْن من نوع واحد فعل واحد ، وقوله : من نوع واحد – إن كان زيادة إيضاح ، وإلا فلا حاجة إليه ، فإنه لا يمكن أن يكون عن فاعلَيْن فعل واحد ، سواءٌ كان فعلهما نوعاً واحداً أو نوعين مختلفين ، بل الامتناع هنا أظهر .

وقوله : « متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة ، أو تمانع الفاعل ، فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن فاعل واحد » فحقيقته أن يقال : بل يمتنع الفعل والحال هذه ، فلا يمكن وقوعه حتى يُقال : إن المحل يفسد أو لا يفسد .

ولكن هو ظن – كما ظن من ظن من المتكلمين – أن الإلٰه هو بمعنى الرب ، وأن دلالة الآية على انتفاء إلٰهين إنما دلت به على انتفاء ربّين فقط ، وذلك يظهر بتقدير امتناع الفعل من ربّين .

---

(١) فى الأصل : الشركين .

وسنبين إن شاء الله أن الآية دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا ، وأن إثبات ربين للعالم لم يذهب إليه أحد من بنى آدم ، ولا أثبت أحد إلـٰهين متماثلَيْن ، ولا متساويين فى الصفات ولا فى الأفعال ، ولا أثبت أحدٌ قديمين متماثلين ، ولا واجبى الوجود متماثلين.

ولكن الإشراك الذى وقع فى العالم إنما وقع بجعل بعض المخلوقات مخلوقة لغير الله فى الإلـٰهية بعبادة غير الله تعالى ، واتخاذ الوسائط ودعائها والتقرب إليها ، كما فعل عبّاد الشمس والقمر والكواكب والأوثان ، وعباد الأنبياء والملائكة أو تماثيلهم ونحو ذلك.

فأما إثبات خالقين للعالم متماثلَيْن فلم يذهب إليه أحد من الآدميين.

ص ٣١٥ / وقد قال تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة لقمان : ٢٥].

وقال تعالى : ﴿ قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَـٰوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴾ [سورة المؤمنون ٨٤ – ٨٩].

وقال : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١٠٦].

والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الإلـٰهية ، وذلك متضمن لتوحيد الربوبية. كما قال كل منهم لقومه : ﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُ ﴾ [سوره الأعراف : ٥٩].

وقال : ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَـٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ [سورة الزخرف : ٤٥] .

وقال : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٥] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [سورة النحل : ٣٦] .

وإلا فمجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرُّون به ، وذلك وحده لا ينفع . وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية من أهل الكلام والفلسفة ، يظنون أن هذا هو غاية التوحيد ، كما يظن ذلك من يظنه من الصوفية ، الذين يظنون أن الغاية هو الفناء فى توحيد الربوبية .

وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من الجهل بالتوحيد ، الذى بعث الله به الرسل ، وأنزل به الكتب .

فإن هذا التوحيد – الذى هو عندهم الغاية – قد كان مشركو العرب يقرون[1] به ، كما أخبر الله عنهم ، ولكن كثير من الطوائف قَصَّر فيه ، مع إثباته لأصله ، كالقدرية الذين يخرجون أفعال الحيوان عن قدرة الله ومشيئته وخلقه ، ولازم قولهم حدوث محدثاتٍ كثيرة بلا محدث .

وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم ، فلازم قولهم أن الحوادث جميعها ليس لها فاعل . ثم هم يجعلون بعض مبدعات الرب هى الفاعلة لما سواه ، كما يزعمون مثل ذلك فى العقل .

---

(١) فى الأصل : يقر .

ومشركو العرب كانوا خيراً فى التوحيد من هؤلاء ، فإن هؤلاء غايتهم أن يثبتوا أسباباً لبعض الموجودات . لكن الأسباب لا تستقل ، بل تفتقر إلى مشارك ، وانتفاء معارض ، وقد يثبتون أسباباًوعللاً لا حقيقة لها ، كالعقول التى يزعمون أنها أبدعت ما سواها .

ص ٣١٦ وأما المجوس الثنوية / فهم أشهر الناس قولا بإلٰهين ، لكن القوم متفقون على أن الإله الخيّر المحمود هو النور الفاعل للخيرات ، وأما الظلمة – التى هى فاعل الشرور – فلهم فيها قولان : أحدهما : أنه محدَث حدث عن فكرة رديئة من النور . وعلى هذا فتكون الظلمة مفعولا للنور . لكنهم جهّال أرادوا تنزيه الرب عن فعل شر معيّن ، فجعلوه فاعلاً لأصل الشر ، ووصفوه بالفكرة الرديئة التى هى من أعظم النقائص ، وجعلوها سبباً لحدوث أصل الشر.

والقول الآخر قولهم :إن الظلمة قديمة كالنور .

فهؤلاء أثبتوا قديمين ، لكن لم يجعلوهما متماثلين ولا مشتركين فى الفعل ، بل يمدحون أحدهما ويذمّون الآخر.

ولذلك من قال من الملاحدة كمحمد بن زكريا[1] الرازى الطبيب ،

---

(١) فى الأصل : كمحمد بن زياد ، وهو تحريف.وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب والفيلسوف المتوفى سنة ٣١٣ .وهو أحد القائلين بمذهب الجوهر الفرد من الفلاسفة . انظر ترجمته وآراءه فى : طبقات الأطباء لابن جلجل ، ص ٧٧ ، ٧٨ ؛ ابن القفطى ، ص ٢٧١ – ٢٧٧ ؛ تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى (دمشق ، ١٩٤٦) ، ص ٢١ ، ٢٢ ؛ وقد تكلم الدكتور س . بينيس فى كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » (ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريدة ، ط . القاهرة ، ١٣٦٥/١٩٤٦) عن مذهب الرازى بالتفصيل، وذكر (ص ٤٠) قول الرازى : إن القدماء أو الجواهر خمسة : البارى والنفس والهيولى والزمان والمكان . وانظر نفس الكتاب (ص ٤١ – ٥٦) . وانظر أيضا : الفصل لابن حزم ٧٠/٥ .

وأمثاله الذين اتبعوا قول طائفة من الملاحدة الفلاسفة القائلين بالقدماء الخمسة التى هى : واجب الوجود ، والنفس ، والهيولى ، والدهر ، والخلاء ، وأن سبب حدوث العالم أن النفس تعلقت بالهيولى ، فلم يمكن واجب الوجود أن يخلصها منها حتى تمتزج بالعالم ، فتذوق ما فيه من الشرور .

وسبب قوله هذا القول أنه كان يقول بحدوث العالم ، وطولب بسبب حدوثه ، فأثبت نوعا من الحركات سماها الحركة الفلتية[1] ، وشبهها بالريح والصوت الذى يخرج من الإنسان بغير اختياره ، وجعل عشق النفس للهيولى من هذا الباب ، وظهر للناس جهله فى إلحاده ، فإن هذه الحركة على أى وجه كانت حادثة بعد أن لم تكن ، فيُسأل عن سبب حدوثها ، كما يُسأل عن سبب حدوث حركة أخرى ، فلم يتخلص بهذا الجهل من السؤال .

والمقصود أن كثيراً من أهل الشرك والضلال قد يضيف وجود بعض الممكنات ، أو حدوث بعض الحوادث ، إلى غير الله . وكل من قال هذا لزمه حدوث الحادث بلا سبب . وهم مع شركهم ، وما يلزمهم من نوع تعطيل فى الربوبية ، لا يثبتون مع الله شريكا مساويا له فى أفعاله ولا فى صفاته .

(١) الحركة الفلتية : كذا بالأصل . وقد راجعت آراء الرازى فوجدته يقول : إن الحركة : طبيعية ، وقسرية ، ولا إرادية ، فلعه قصد بالحركة الفلتية الحركة اللاإرادية ، ويؤكد هذا ما أورده ابن تيمية بعد ذلك فى شرح المقصود بهذه الحركة . وانظر : رسائل فلسفية للرازى (جمعها وصححها بول كراوس نشر كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ، ١٩٣٩) ؛ مذهب الذرة عند المسلمين (خاصة ص ٤٣ ، ٤٤) ؛ أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى ، تأليف الدكتور عبد اللطيف محمد العبد ، نشر مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٧٧ (خاصة ص ١٢٢ - ١٢٩) .

وأما إثبات الأسباب التى لا تستقل بالأثر ، بل تفتقر إلى مشارك معاون ، وانتفاء معارض مانع ، وجعلها مخلوقة لله – فهذا هو الواقع الذى أخبر به القرآن ، ودل عليه العيان والبرهان . وهو من دلائل التوحيد وآياته ، ليس من الشرك بسبيل ، فإن ذلك مما يبين أنه ليس فى المخلوقات ما يستقل بمفعول من المفعولات .

والمقصود هنا أن هؤلاء اعتقدوا أن قوله : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[سورة الأنبياء : ٢٢] إنما يدل على نفى الشركة فى الربوبية ، وهو أنه ليس /للعالم خالقان ، ثم صار كل منهم يذكر طريقاً فى ذلك . ص ٣١٧

فهذا الفيلسوف ابن رشد قرر هذا التوحيد كما تقدم .

قال[١] : « وأما قوله تعالى[٢] : ﴿ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾[سورة المؤمنون : ٩١] ، فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ، وذلك أنه يُعقل[٣] فى الآلهة المختلفة الأفعال ، التى لا يكون بعضها مطيعاً لبعض ، أن لا يكون عنها موجود واحد ، [٤] بل موجودات كثيرة ، فكان يكون العالم أكثر من واحد ، وهو معنى قوله : ﴿ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾[سورة المؤمنون : ٩١ [٤]] ولما كان العالم واحداً ، وجب أن لا يكون موجوداً عن آلهة كثيرة[٥] متفننة الأفعال » .

قلت : لما قرر أولاً امتناع ربين فعلها واحد ، قرر امتناع أرباب تختلف

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٥٦ .
(٢) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٣) مناهج الأدلة : أنه يلزم .
(٤ – ٤) : ساقط من « مناهج الأدلة » .
(٥) كلمة « كثيرة » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

أفعالهم ، فإن اختلاف الأفعال يمنع أن يكون المفعول واحداً والعالم واحداً [١] .

وكلامه فى تفسير هذه الآية بهذا ، من جنس كلامه فى تفسير تلك الآية بذاك .

قال [٢] : « وأما قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾[سورة الإسراء : ٤٢] ، فهى كالآية الأولى ، أعنى أنه برهان على امتناع إلٰهين فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية : أنه لوكان فيهما آلهة إلا الله [٣] قادرة على إيجاد العالم وخلقه ، غير الإلٰه الموجود ، حتى تكون نسبته [٤] من هذا العالم نسبة الخالق له ، لوجب أن يكون على العرش معه . فكان يوجد موجودان متماثلان ينتسبان [٥] إلى محل واحد نسبة واحدة ، فإن المثلين لا ينتسبان [٦] إلى محل واحد نسبة واحدة ، لأنه إذا اتحدت نسبته [٧] اتحد المنسوب ، أعنى لا يجتمعان فى النسبة إلى محل واحد ، كما لا يحلان فى محل واحد ، إذا كانا مما شأنهما أن يكونا [٨] بالمحل ، وإن كان الأمر فى نسبة الإلٰه إلى العرش ضد [٩] هذه

(١) فى الأصل : واحد ، وهو خطأ .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٦ .

(٣) عبارة « إلا الله » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) فى الأصل : نسبتها . ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته وهو الذى فى « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : ينتسبان .

(٦) مناهج الأدلة : لا ينتسبان .

(٧) مناهج الأدلة : النسبة .

(٨) مناهج الأدلة : أن يقوما .

(٩) فى الأصل : منه . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

النسبة ، أعنى أن العرش يقوم به ، لا أنه يقوم بالعرش . ولذلك قال[1] : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾[سورة البقرة : ٢٥٥] » .

قلت : قد سلك فى هذه الآية هذا المسلك الذى ذكره . والآية فيها قولان معروفان للمفسرين : أحدهما : أن قوله : ﴿ لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[سورة الإسراء : ٤٢] ، أى بالتقرب إليه والعبادة والسؤال له .

والثانى:بالممانعة والمغالبة . والأول هو الصحيح ، فإنه قال:﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾[سورة الإسراء : ٤٢] ، وهم لم يكونوا يقولون : إن آلهتهم تمانعه وتغالبه . بخلاف قوله : ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[سورة المؤمنون : ٩١] ، فهذا فى الآلهة المنفية ، ليس فيه أنها تعلوا على الله ، وأن المشركين يقولون ذلك .

ص ٣١٨ وأيضا فقوله : ﴿ لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[سورة الإسراء : ٤٢] ، يدل على ذلك ، فإنه قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً ﴾[سورة المزمل : ١٩] ، والمراد به اتخاذ السبيل إلى عبادته وطاعته ، بخلاف العكس ، فإنه قال : ﴿ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً ﴾[سورة النساء : ٣٤] ، ولم يقل : إليهن سبيلا .

وأيضا فاتخاذ السبيل إليه مأمور به ، كقوله : ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾[سورة المائدة : ٣٥] ، وقوله : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ

(١) مناهج الأدلة : قال الله تعالى .

فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلاً * أُوْلَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ﴾[سورة الإسراء : ٥٦ ، ٥٧] .

فبين أن الذين يدعون من دون الله يطلبون إليه الوسيلة . فهذا مناسب لقوله : ﴿ لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[سورة الإسراء : ٤٢] .

وليس المقصود هنا بسط الكلام على ذلك ، إذ المقصود بيان ما ذكره فى طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الأشعرية .

قال[١] : « فهذا هو الدليل الذى بالطبع والشرع فى معرفة الوحدانية . وإنما الفرق بين الجمهور وبين العلماء[٢] فى هذا الدليل أن العلماء يعلمون من اتحاد[٣] العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض ، بمنزلة الجسد الواحد ، أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك .

ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى فى آخر الآية : ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا * تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾[سورة الإسراء : ٤٣ ، ٤٤] » .

قال[٤] : « وأما ما يتكلفه[٥] الأشعرية » — يعنى والمعتزلة[٦] — « من

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) مناهج الأدلة : بين العلماء والجمهور .

(٣) مناهج الأدلة : من إيجاد . والصواب هو ما فى نسختنا .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٧ .

(٥) مناهج الأدلة : تتكلفه .

(٦) عبارة « يعنى والمعتزلة » زيادة من ابن تيمية ليست فى « مناهج الأدلة » .

الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية ، وهو الذى يسمونه دليل التمانع [(١)] ، فشيء ليس يجرى مجرى الأدلة الطبيعية ولا الشرعية [(٢)] . أما كونه ليس يجرى مجرى الطبع ، فلأن ما يقولون فى ذلك ليس برهانا . وأما كونه ليس شرعيا [(٣)] لا يجرى مجرى الشرع ، فإن [(٤)] الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك ، فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع . وذلك أنهم قالوا : لو كانا اثنين فأكثر [(٥)] لجاز أن يختلفا ، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها : إما أن يتم مرادهما جميعاً ، وإما أن لا يتم مراد أحدهما ويتم مراد الآخر ، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما [(٦)] .

قالوا : ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك ، لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً .

ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً [(٧)] ؛ لأنه كان يكون العالم موجوداً معدوماً معاً [(٨)] .

فلم يبق إلا أن يتم مراد أحدهما [(٩)] ، ويبطل مراد الآخر . والذى [(١٠)] بطلت إرادته عاجز ، والعاجز ليس بإله » .

(١) مناهج الأدلة : الممانعة . وفى نسخة (أ) : التمانع .
(٢) مناهج الأدلة : الطبيعية والشرعية .
(٣) عبارة « ليس شرعيا » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : فلأن .
(٥) فأكثر : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى الأصل : وأكثر .
(٦) مناهج الأدلة : جميعا ، وإما ألا يتم مراد واحد منهما ، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر .
(٧) مناهج الأدلة : مرادهما معا .
(٨) معا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٩) مناهج الأدلة : مراد الواحد .
(١٠) مناهج الأدلة : فالذى .

قال[١] : « ووجه الضعف فى هذا الدليل أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا ، قياساً على المريدين فى الشاهد ، كذلك[٢] يجوز أن يتفقا ، وهو الأليق بالإلـٰهية من الاختلاف[٣] . وإذا اتفقا/على صناعة العالم ، كانا مثل الصانعين[٤] : اتفقا على صنع مصنوع ما[٥] .

ص ٣١٩

وإذا كان هذا هكذا ، فلابد أن يُقال : إن أفعالهم[٦] – ولو اتفقا – كانت تتعاوق[٧] لورودهما[٨] على محل واحد ، إلا أن يقول قائل : ولعل[٩] هذا يفعل بعضا والآخر بعضا ، أو لعلهما[١٠] يفعلان على المداولة ، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور .

والجواب فى هذا لمن يشكِّك من الجدليين فى هذا المعنى : أن الذى[١١] يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل ، فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شىء ، فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا ، وكيفما كان يتعاوق الكل[١٢] .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٥٧ – ١٥٨ .

(٢) كذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : وهو الأليق بالآلهة من الخلاف .

(٤) مناهج الأدلة : صانعين (وفى نسخة : الصانعين) .

(٥) ما : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : أفعالها (وفى نسخة : أفعالهم) .

(٧) مناهج الأدلة (ص ١٥٨) : تتعاون (وهو خطأ) .

(٨) مناهج الأدلة : لورودها .

(٩) مناهج الأدلة : فلعل .

(١٠) مناهج الأدلة : ولعلها .

(١١) مناهج الأدلة : . . المعنى أن يقال : إن الذى .

(١٢) مناهج الأدلة : تعاون الفعل (وهو خطأ) .

وأما التداول ، فهو نقص فى حق كل واحد منهما . والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين . فإذًا العالم واحد ، فالفاعل واحد . فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد ، فإذًا ليس ينبغى أن يُفهم من قوله[1]: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[سورة المؤمنون : ٩١] من جهة اختلاف الأفعال فقط ، بل من جهة اتفاقها ، فإن الأفعال المتفقة تتعاوق[2] فى ورودها على المحل الواحد ، كما تتعاوق[2] الأفعال المختلفة » .

قال[3] : « وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية ، وما فهمه المتكلمون ، وإن كان قد يوجد فى كلام أبى المعالى إشارة إلى هذا الذى قلناه » .

قلت : بل الذى ذكره النظّار عن المتكلمين ، الذى سموه دليل التمانع ، برهان تام على مقصودهم . وهو امتناع صدور العالم عن اثنين ، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية .

والقرآن يبيّن توحيد الإلٰهية وتوحيد الربوبية . لكن المقصود هنا أن اعتراض هذا على دليل نظّار المتكلمين هو اعتراض مشهور ، قد ذكره غيره ، وظنوا أنه اعتراض قادح فى الدلالة ، كما ذكر ذلك الآمدى وغيره . وحتى ظن بعض الناس أن التوحيد إنما يُعرف بالسمع .

وليس الأمر كما ظنه هؤلاء ، بل هو برهان صحيح عقلى ، كما قدّره

---

(١) مناهج الأدلة : من قوله تعالى .

(٢) مناهج الأدلة : تتعاون .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٨ .

فحول النظّار ، وكما قد بُسط الكلام عليه فى غير هذا الموضع ، وأفردت مصنفاً للتوحيد[1] .

وذلك أن هؤلاء النظّار قالوا : إذا قُدِّر ربَّان متماثلان فإنه يجوز اختلافهما ، فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر . وحينئذ : إما أن يحصل مراد أحدهما ، أو كلاهما ، أو لا يحصل مراد واحد منهما .

والأقسام الثلاثة باطلة ، فيلزم انتفاء الملزوم .

أما الأول : فلأنه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين ، وأن يكون الشيء الواحد حيًّا ميتاً ، متحركا ساكنا ،/قادراً عاجزا ، إذا أراد أحدهما أحد الضدين وأراد الآخر الضد الآخر . ص ٣٢٠

وأما الثانى : فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما ، لزم عجز كل منهما ، وذلك يناقض الربوبية .

وأيضا فإذا كان المحل لا يخلو من أحدهما ، لزم ارتفاع القسمين المتقابلين ، كالحركة والسكون ، والحياة والموت ، فيما لا يخلو عن أحدهما .

وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر ، كان النافذ مراده هو الرب القادر ، والآخر عاجزاً ليس برب ، فلا يكونان متماثلين .

---

(١) لابن تيمية أكثر من مصنف عن التوحيد وقد ذكر بعض هذه المصنفات ابن عبد الهادى فى كتابه « العقود الدرية » فذكر (ص ٣٩) : « وقاعدة فى أن التوحيد والإيمان يشتمل على مصالح الدنيا والآخرة » . وذكر (ص٤١) : « وقاعدة فى الإيمان والتوحيد ، وبيان ضلال من ضل فى هذا الأصل » . وذكر (ص ٤٢) : « وقاعدة فى كلام الجنيد لما سئل عن التوحيد فقال : هو إفراد الحدوث عن القدم » . وذكر (ص ٥٥) : « وله فى الكلام على توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا — مجلد لطيف » .

فلما قيل لهم : هذا إنما يلزم إذا اختلفت إرادتهما ، فيجوز اتفاق إرادتهما .

أجابوا بأنه إذا اتفقا فى الآخرة امتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس مفعول الآخر ، فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول ، يمنع استقلال الآخر به ، بل لا بد أن يكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا . وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] .

وهذا ممتنع ، فإن العالم مرتبط بعضه ببعض ارتباطا يوجب أن فاعل هذا ليس هو مستغنياً عن فاعل الآخر ، لاحتياج بعض أجزاء العالم إلى بعض .

وأيضا فلابد أن يعلو بعضهم على بعض ، فإن ما ذكرناه من جواز تمانعهما ، إنما هو[1] مبنى على جواز اختلاف إرادتهما . وذلك أمر لازم من لوازم كون كل منهما قادراً ، فإنهما إذا كانا قادرين ، لزم جواز اختلاف الإرادة .

وإن قُدِّر أنه لا يجوز اختلاف الإرادة ، بل يجب اتفاق الإرادة ، كان ذلك أبلغ فى دلالته على نفى قدرة كل واحد منهما ، فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله ، لزم أن لا يكون واحد منهما قادراً ، إلا إذا جعله الآخر قادراً ، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر .

(١) فى الأصل : إنما هى ، وهو خطأ .

وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحد منهما قادراً ، فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل ، إلا ما يريده الآخر ويفعله ، والآخر كذلك ، وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرَيْن مريدَيْن ، لم يكن هذا قادراً مريداً ، حتى يكون الآخر قادراً مريداً .

وحينئذ فإن كان كلٌّ منهما جعل الآخر قادراً مريداً ، كان هذا دَوْراً قَبْليا ، وهو دَوْر فى الفاعِلِين والعلل .

كما لو قيل : لا يوجد هذا حتى يوجده هذا ، ولا يوجد هذا حتى يوجده الآخر ، فإن هذا محال ممتنع فى صريح العقل ، ولم ينازع العقلاء فى امتناع ذلك ، وهذا يسمى الدَوْر القَبْلى .

بخلاف ما إذا قيل : لا يكون هذا إلا مع هذا ، ولا هذا إلا مع هذا ، كالأمور المتلازمة ، فإن هذا يسمى الدَوْر المعِىّ الاقترانىّ .

وذلك جائز ، كما إذا قيل : ذات الرب لا تكون إلا مع صفاته اللازمة/لها ، وصفاته اللازمة لها لا تكون إلا مع ذاته . وقيل : لا تكون حياته إلا مع علمه ، ولا علمه وحياته إلا مع قدرته ، ونحو ذلك . ص ٣٢١

فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الآخر .

وإن قيل : بل كل منهما قادر مريد ، من غير أن يستفيد أحدهما ذلك من الآخر . وهو دَوْرٌ معِىٌّ لا قَبْلىٌّ ، كان هذا أيضا باطلا .

فإنه حينئذ يجب أن تكون قدرة كل منهما من لوازم ذاته ، فلزم أن صانع العالم لابد أن يكون قادرا ، قدرة لا يحتاج فيها إلى غيره ، بل تكون من لوازم ذاته ، وهذا حق .

وحينئذ فإذا قدِّر ربَّان[١] ، لزم أن يكون كل منهما قادراً قدرة لازمة لذاته ، لا يحتاج فيها إلى غيره ، فيكون الفعل بتلك القدرة ممكنا ، فيلزم أن يكون الرب قادراً متمكنا[٢] من الفعل بمجرد قدرته ، لا يحتاج فى ذلك إلى غيره .

وحينئذ فيمتنع وجود ربّين : كل منهما كذلك ، لأنه إذا كان كل منهما قادراً بنفسه على الفعل ، أمكنه أن يفعل دون الآخر ، وأمكن الآخر أن يفعل دونه ، وهذا ممتنع ، فإنه إذا فعل أحدهما شيئاً ، امتنع أن يكون الآخر فاعلاً له ، أو شريكا فيه ، مع استقلال الأول بفعله ، فيلزم عجز كل منهما عمَّا يفعله الآخر ، ويلزم أنه لا يمكنه الفعل إن لم يمكِّنه الآخر منه ، فلا يفعله هو ، فيلزم أن يكون كل منهما عاجزاً غير قادر على الفعل .

وقد تبين أنه لابد أن يكون كل منهما قادراً على الفعل ، فيلزم الجمع بين النقيضين ، ويلزم أيضا أنه لا يكون هذا قادراً إلا إذا كان الآخر غير قادر ، فيلزم أن يكون كل منهما قادراً غير قادر ، وهذا جمع ثانٍ بين النقيضين .

فتبين أن الخالق لابد أن يكون قادراً بنفسه على الاستقلال بالفعل . وهذا وحده برهان كافٍ .

وحينئذ فلابد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر ، فيلزم علو بعضهم على بعض .

---

(١) فى الأصل : فإذا قدر بأن ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : ممكنا ، وهو تحريف .

ولهذا بيّن الله تعالى فى كتابه : أن كل واحد من ذهاب كل إلـه بما خلق ، ومن علو بعضهم على بعض ، برهانٌ قاضٍ بأنه ليس مع الله إلـه .

كما قال تعالى : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[سورة المؤمنون : ٩١] .

فجعل هنا لازمين[1] ، كل منهما يدل على انتفاء الملزوم . أحدهما قوله : ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾فإن الإلـه لابد أن يكون قادرًا مستقلاً بالقدرة على الفعل ، لا يحتاج فى كونه قادرًا إلى غيره ، كما تقدم من أنه لو كانت قدرة أحدهما يحتاج فيها إلى من يجعله قادرًا ، كان ذلك ممتنعا .

/فإن الذى يجعله قادراً : إن كان مخلوقا له ، فهو الذى جعل المخلوق قادراً ، فلو كان المخلوق هو الذى جعله قادراً ، كان هذا دَوْرًا ممتنعًا ، كما يمتنع أن يكون المخلوق خالقاً للخالق . ص ٣٢٢

وإن كان قديماً واجبا بنفسه مثله ، كان القول فى قدرته كالقول فى قدرة الآخر . فإن كانت قدرته من لوازم ذاته ، لا يحتاج فيها إلى غيره ، ثبت المدّعى .

وإن كان يحتاج فيها إلى غيره ، لم يكن قادرًا حتى يجعله ذلك الآخر قادرًا . وهذا دَوْرٌ ممتنع ، كما يمتنع أن لا يكون أحدهما موجوداً أو عالما حتى يجعله الآخر موجوداً وعالما ، فإنه حينئذ يكون كونه موجودًا وقادرًا وعالما ، مستفادًا من الآخر ومفعولاً له ، فلا يكون هذا حتى يكوّنه هذا ، ولا يكون هذا حتى يكوّنه هذا . فلا يكون هذا ولا هذا .

(١) فى الأصل : لازمان ، وهو خطأ .

وهذا أعظم امتناعاً من أن يُقال : لا يكون الشيء حتى يكوِّن نفسه ، فإن ذلك يقتضى كَوْن نفسه فاعلة لنفسه ومتقدّمة عليها .

وهذا وإن كان ممتنعا فى صريح العقل ، فكونه فاعلا لفاعل نفسه ، ومتقدماً على المتقدم على نفسه ، أبلغ فى الامتناع .

فإذا كان يمتنع أن لا يكون الواحد قادراً ، حتى جعل نفسه قادرًا ، فكون كل منهما لا يكون قادرا ، حتى يجعله الآخر قادرًا – أَوْلى بالإمتناع .

وذلك أنه لا يجعل نفسه قادرًا حتى يكون هو قادراً ، فيلزم أن يكون حينئذ قادراً غير قادر .

وكذلك يلزم إذا لم يكن أحدهما قادرًا ألاَّ يجعل الآخر ، أن يكون كل منهما قادرًا غير قادر مرتين : حين جعل مجعوله قادرًا ، وحين جعله مجعوله قادرًا .

ولما كان هذا من المعالم البديهية الضرورية لمن تصوّره ، لم يحتج إلى تقرير . وإذا كان ذلك الإله لابد أن يكون قادرا على الاستقلال بالفعل ، فاستقلاله بالفعل يمنع [١] أن يكون غيره فاعلاً له ومشاركاً له فيه ، فيلزم أن ينفرد كل إله بما خلق ، لا يحتاج فيه إلى غيره .

وحينئذ يلزم أن لا يحتاج مخلوق هذا إلى مخلوق هذا ، لأن ذلك يوجب حاجة كل منهما إلى الآخر ، وأنه لا يقدر أن يفعل إلا مع فعل الآخر ، ويكون فعل [٢] كل منهما مستلزما لفعل الآخر ملزوماً له ، والملزوم لا يوجد

---

(١) فى الأصل : يمتنع ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : ويكون كل فعل . . . الخ ، وهو خطأ .

بدون لازمه ، فيلزم العجز عن الانفراد بالفعل ، وذلك ينفى القدرة التى هى من لوازم الربوبية .

وأما البرهان الثانى : وهو لزوم علو بعضهم على بعض ، وذلك يمنع إلـٰهية المغلوب فإنه يمتنع/أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر ، لأن ذلك يستلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله ، مع كونه فعل الأول . ص ٣٢٣

ويمتنع أن يكون كل منهما لا يقدر إلا إذا مكَّنه الآخر وأقدره ، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون أحدهما قادراً ، فيمتنع أن يكون كلٌّ منهما قادراً على الاستقلال ، ويمتنع أن يكونا قادرين على مفعولٍ واحد ، فيلزم حينئذ أن لا يوجد مفعول واحد ، لا بطريق استقلال أحدهما ، ولا بطريق اشتراكهما فيه ، وذلك يمنع أن يكون أحدهما قادرا .

وكذلك يمتنع أن يكونا متماثِلَيْن فى القدرة ، فإنه إن أمكن كل منهما منع الآخر من الفعل ، لزم امتناع الفعل ، وانتفاء القدرة عن كل منهما .

وإن لم يمكنه ذلك ، لزم أن لا يكون قادراً على ما يقدر عليه الآخر ، إذ لو كان قادراً عليه ، لأمكنه فعله ، وذلك ممتنع .

وإذا لم يكن قادراً على ما يقدر عليه الآخر ، لم تكن قدرته مثل قدرته ، فإن المثلين هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ، ويقوم مقامه .

وإذا امتنع تماثل القدرتين ، وجب كون أحدهما أقدر من الآخر ، وحينئذ فالأقدر الأقوى يغلب الأضعف .

وهذا معنى قوله : ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾[سورة المؤمنون : ٩١] .

فإن قيل : قد أوردوا هنا سؤالاً معروفاً ، أورده الآمدى وغيره ، وذكروا أنه لا جواب عنه .

وهو أنه يجوز أن يكون كل منهما قادراً ، بشرط أن لا يفعل الآخر معه . ولا يقدح ذلك فى القدرة ، كما يكون هو قادراً على أحد الضدين ، بشرط عدم الآخر ، فإن اجتماع الضدين محال ، فالقدرة على فعل أحدهما ينافى القدرة على فعل الآخر معه ، ولا ينافى القدرة على فعل الآخر حال عدمه . بل كل من الضدين مقدور بشرط عدم الآخر ، وهو مقدور على سبيل البدل ، لا على سبيل الجمع . فكذلك يُقال فى القادرَيْن : كل منهما قادر على الفعل المعيّن ، حال عدم قدرة الآخر عليه .

قيل : هذا تشبيه باطل . وذلك أن القادر على الضدين يفعل كل منهما بمشيئته . وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزاً عن فعل الآخر ، لكنه قادر عليه إن اختاره والجمع بينهما ممتنع لذاته ، ليس بشىء .

وذلك لا ينافى القدرة بوجه من الوجوه ، فإن الفاعل لأحد الضدين يختار هذا دون ذاك ، فلم يكن عدمه إلا لكونه لم يرده ، لا لأن غيره منعه منه ، ولا أن قدرته عاجزة عنه إذا أراد أن يفعله ، بخلاف القادر/إذا قيل : إنه لا يمكنه الفعل إلا إذا أمكنه غيره ، ولم يرد أن يفعل معه . ولو أراد الآخر أن يفعل ما فعله ، لم يقدر أن يفعله هو ، فإنه حينئذ لا يكون قادراً بنفسه ، بل يكون غير قادر حتى يمكّنه الآخر ، ويمتنع من أن يفعل ما يفعله .

ص ٣٧٤

ومما يوضح هذا أن الخالق لابد أن يكون قادراً ، وأن يكون قادرا بنفسه ، لا بقدرة استفادها من غيره ، ويمتنع أن يكون معه آخر قادر

بنفسه ، فإن القادر لابد أن يقدر أن يفعل وحده مفعولا لا يشركه فيه غيره ، فإنه إذا كان لا يقدر[١] إن لم يعاونه غيره ، لم يكن قادرًا بنفسه ، بل كان[٢] تمام قدرته من ذلك المعنى له . ويمتنع أن يكون كل منهما لا يكون قادرًا إلا بإعانة الآخر ، فإن هذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر ، وهذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر ، فليس واحد منهما قادرًا بنفسه ، ومن لم يكن قادرًا بنفسه امتنع أن يجعل غيره قادرًا ، فإنه إذا لم يكن القادر قادراً بنفسه ، امتنع أن يجعل غيره قادراً بطريق الأَوْلى ، فلو لم يكن فى الوجود من هو قادر بنفسه ، بمعنى أنه قادر على أن يستقلّ بالفعل ، فيفعل وحده من غير شريك ومعين ، لم يكن فى الوجود حادث ، لامتناع وجود الحوادث بدون القادر بنفسه .

والحوادث مشهودة دلت على وجود القادر بنفسه ، ويمتنع أن يكون فى الوجود قادران على الاستقلال بالفعل ، بحيث يكون كل منهما مستقلا بالفعل وحده ، فإنه إذا قُدِّر ذلك ، فحال ما يفعل أحدهما الفعل ، يمتنع أن يكون الآخر قادراً على ذلك الفعل بعينه ، فاعلا له وحده ، فإنه إذا فعله أحدهما وحده ، لم يكن له شريك ، فضلاً عن أن يفعله غيره مستقلا ، فتبين أنه حال ما يكون الشيء مقدوراً لقادر مستقل ، أو مفعولا لفاعل مستقل ، لا يكون مقدورًا ولا مفعولاً لآخر مستقل .

فتبين أن ما يقدر عليه ويفعله القادر المستقل ، يمتنع أن يقدر عليه غيره ويفعله غيره ، بل يكون هذا عاجزاً عمَّا يفعله هذا ، ولا يكون هذا قادرًا

---

(١) فى الأصل : لا يقدران ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : كانت ، وهو تحريف .

إلا إذا مكّنه الآخر وخلاّه يفعله ، فلا يكون واحد منهما قادرًا حتى يجعله الآخر قادرًا ، فلا يكون واحد منهما قادرًا .

فتبين امتناع وجود قادرين مستقلين ، وتبين امتناع وجود الفعل بدون قادر مستقل ، وأنه لا يكفي وجود قادر غير مستقل ، ولا يجوز وجود قادرين مستقلين ، فعُلم أن القادر على الخلق واحد ، لا يجوز أن يكون اثنان قادرين على الخلق ، سواء اتفقا أو اختلفا ، وهو المطلوب .

ص ٣٢٥

وهذا/أمر مستقر فى فطر بنى آدم وعقولهم ، وإن تنوعت العبارات عنه ، وإن كان قد يحتاج إذا تغيرت فطرة أحدهم باشتباه الألفاظ والمعانى إلى بسط وإيضاح ، فإنهم يعلمون أنه لا يجتمع مَلِكان متساويان فى القدرة والملك ، إن لم يكن مُلك هذا منفصلا عن ملك هذا ، وإلا فإذا كان أحدهما يتصرّف فيما يتصرّف فيه الآخر ، امتنع أن يكون كل منهما قادراً مالكا لما يقدر عليه الآخر ويملكه ، لأنه يجب حينئذ أن يكون كل منهما قادرا على ما يقدر عليه الآخر ، بل فاعلاً مدبّرًا لما يفعله الآخر ويدبّره ، وذلك ممتنع ، فإن قدرة أحدهما على الشىء وفعله له ، يمنع أن يكون الآخر قادراً عليه وفاعلاً له ، إلا فى حال عدم قدرة الآخر وفعله ، فيمكن أن يفعله هذا إذا لم يفعله هذا ، ويقدر أحدهما على فعله إذا لم يفعله الآخر .

فأما حال فعل الآخر له ، فيمتنع أن يكون الآخر فاعلاً له إذا أراد فعله ، وإذا امتنع كَوْن أحدهما فاعلاً له إذا أراده ، امتنع كونه قادراً عليه ، فإن كونه قادراً عليه ، مع امتناع فعله له إذا أراده ، جمع بين النقيضين ، فإن القادر هو الذى يقدر على الشىء إذا أراد فعله ، فإذا كان

لا يقدر عليه إذا أراده ، لم يكن قادراً عليه ، فامتنع أن يكون الشيء قادراً على فعل ما يفعله غيره ، حال كَوْن الآخر فاعلا له ، ومفعول أحدهما مقدور له .

وإذا كان حينئذ يمتنع كون الآخر فاعلاً له ، وذلك يمنع كونه قادرًا عليه ، امتنع أن يكونا قادرَيْن على مقدور واحد فى حال واحدة ، وفاعلَيْن لمفعول واحد فى حال واحد ، بل لا يقدر أحدهما على الفعل إلا إذا تركه الآخر يفعله ، وسكت عن فعله استقلالاً ومشاركة ، ولو أراد الآخر أن يفعله ، كان الآخر غير قادر على فعله ، فصار المانع لأحدهما من القدرة على الفعل والاستقلال به ، كَوْن الآخر قادرًا عليه فاعلاً له .

وذلك يوجب بطلان الربّين من وجوه :

منها : أن الممنوع الذى منعه غيره لا يكون قادرًا ، بخلاف من لم يفعل الفعل لكونه هو لم يرده ، فإن هذا لا يمنع قدرته على الآخر .

فإذا كان الرجل قادرًا على القيام والقعود ، فاختار أحدهما بدلاً عن الآخر ، لم يكن عدم الآخر لعجزه عنه ، بل لأنه لم يرده ، وهو لا يريد اجتماعهما فى حال واحدة ، لأن ذلك ممتنع لنفسه ، لا لكونه غير قادر ، أو لكونه عاجزاً عنه ،/فإن الممتنع بذاته ليس بشيء يتصور وقوعه . ص ٣٢٦

ولهذا اتفق النظّار على أنه ليس بشيء ، فلا يدخل فى قوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[سورة البقرة : ٢٠] ، بخلاف من كان لا يقدر أن يفعل فعلاً لأن غيره فعله ، فإنه حينئذ [يكون][1] غير قادر على أن يفعل مفعول ذلك ولو أراده .

(١) يكون : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

ولهذا كان أحد المِلكين غير قادر على أن يكون مَلِكا مع مُلكِ غيره ، بل إنما يكون ملكا مع انتفاء ملك غيره .

وأيضا فإنه إذا كان أحدهما قادرًا ، ولم يمنعه أن يكون قادرًا فاعلا للفعل إلا كون الآخر قادرا عليه فاعلاً له ، لزم أن يكون كل منهما ممنوعا حال ما هو مانع ، وقادرًا[1] حال ما هو غير قادر ، فإن أحدهما حينئذ لا يمنعه من الفعل المعيّن ، إلا كون الآخر قادرًا عليه فاعلاً له ، وذلك لا يكون قادرًا فاعلاً ، إلا إذا لم يكن ممنوعاً ، ولا يكون ممنوعا إلا إذا كان المانع قادرًا ، فيلزم ألاَّ يكون هذا قادرًا إلا إذا كان غير قادر ، ولا ممنوعا إلا إذا كان غير ممنوع ، ولا فاعلاً إلا إذا كان غير فاعل ، وذلك جمعٌ بين النقيضين .

وهذا كله بيِّنٌ فى فِطَر الناس ، فإنهم يعلمون أن من كان أميراً أو متوليًّا[2] على فعل ، أو إماماً لقوم ، أو قاعداً فى مكان ، لم يقدر غيره أن يكون أميراً ، أو متوليًا[2] أو إماماً ، أو فاعلاً ، حال كون الآخر أميراً ، أو متوليا ، أو إماماً ، أو قاعدا .

فتبين أن القادر على الفعل لا يقدر حال فعل الآخر له ، ولا حال قدرة الآخر عليه . أما قدرته حال فعل الآخر ، فظاهر الامتناع . وأما حال قدرة الآخر ، فلا يمكن أن يفعله ، إلا إذا سكت الآخر عن فعله ، وتركه وحده يفعل ، وأما حال فعل الآخر فلا يكون قادرًا .

فتبين أن اجتماع قادِرَيْن بأنفسهما ممتنع لذاته فى فِطَر جميع الناس .

(١) فى الأصل : وقادر ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : موليا ، ولعل الصواب ما أثبته ، وسوف ترد الكلمة بعد قليل كما أثبتها هنا .

وحينئذ فالقادر بنفسه هو واحد ، فيجب أن يكون الإلـٰه العالى الغالب ، وما سواه مقهور مغلوب[١].

وحينئذ فلا يكون الواحد قادرًا إلا إذا كان الآخر غير قادر ، فإن كلاًّ منهما قادر حال عدم قدرة الآخر ، فلا يكون أحدهما قادرًا إلا مع كون الآخر غير قادر ، وكل منهما قدرته من لوازم ذاته إن كان قادرًا ، فيلزم من ذلك أن يكون كل منهما لا يزال قادرًا غير قادر ، فيلزم الجمع بين النقيضين .

وكذلك إذا قيل : لا يكون أحدهما قادرًا إلا إذا جعله الآخر قادرًا ، أو مكّنه الآخر ، وامتنع من منعه ، فإنه يلزم ألاّ يكون واحد منهما قادرًا للدّوْر الممتنع ، وهو قد جُعل فاعلا[٢] ، فيلزم اجتماع النقيضين ، فيلزم ألاّ يكون واحد منهما قادرًا ، مع وجوب كَوْن/الخالق قادرًا ، ويلزم أن يكون كلا منهما غير قادر مع كونه قادراً . ص ٣٢٧

وهذا كله من الممتنع بصريح العقل ، وهو لازم من إثبات ربَّيْن قديمين واجبين بأنفسهما ، فدل على امتناع ذلك . وسواءٌ قُدِّر اتفاقهما على الفعل أو اختلافهما فيه ، فنفس كونهما قديمين واجبين قادرين ممتنع ، ونفس كونهما غير قادرين ممتنع ، ونفس اجتماع القدرة وعدمها ممتنع ، ونفس اتفاقهما على مفعول واحد يستقل به كل منهما ممتنع ، ونفس الاشتراك بأن يفعل هذا بعضه وهذا بعضه ممتنع .

وحينئذ فلابد أن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر ، فيعلو بعضهم

---

(١) توجد فوق كلمة « مغلوب » إشارة . وكتبت فى الهامش كلمة كأنها « تقدم » .

(٢) فى الأصل : فاعل .

على بعض ، ولابد إذا كانا قادرَيْن من أن يذهب كل إلـٰه بما خلق ، فإن العالى هو الإلـٰه المعبود ، فلا يكون معه إلـٰه ، بل يكون ما يُقال إنه إلـٰه مملوكه وعابده .

وهم مقرُّون بذلك ، لكن بيَّن لهم فساد عبادة المخلوق والعابد لغيره ، كما قال : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[سورة الإسراء : ٤٢] .

وقال : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُم وَلَا تَحْوِيلاً * أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾[سورة الإسراء : ٥٦ ، ٥٧] .

فإنه سبحانه ينهى عن الشرك الواقع ، وهو اتخاذ ما سواه إلـٰها ، وإن كان المشركون مقرِّين بأنه إلـٰه مخلوق عابد للإلـٰه الأعظم . ولهذا يقول : ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ ﴾[سورة الإسراء : ٤٢] .

وبيَّن أيضا امتناع أن يكون معه إلـٰه غنيٌّ عنه بقوله : ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[سورة المؤمنون : ٩١] ، وبقوله : ﴿ لَذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] ، وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع ، وقد ذكرها العلماء فى كتبهم .

وكذلك ما ذكره هذا الفيلسوف ذكره غير واحد من النظار ، وذكروا أنه بتقدير الاتفاق يمتنع أن يكون مفعول أحدهما هو مفعول الآخر ، والمفعول الواحد لا يكون مفعولاً لفاعلين باتفاق العقلاء . لكن التقدير

الذى يُحتاج إلى نفيه تقدير التعاون ، كما ذكر مِنْ فِعْل هذا البعض وهذا البعض ، وما ذكره من أن التداول نقص هو موجود فى التبعيض ، فإن الشريكين قد يتهابّان[1] بالمكان وقد يتهابّان[1] بالزمان .

وهذا التقدير قد أبطلوه بوجوه :

منها : أن هذا نقص فى حق كل واحد منهما ينافى الإلٰهية .

ومنها:أن كلاًّ منهما/إن لم يكن قادرًا على الاستقلال كان عاجزًا ، وإن كان قادرًا عليه – وهو لا يمكنه مع معاونة الآخر – كان ممنوعا من مقدوره ، وهو مثل العجز وأشد . وكذلك إن لم يكن قادرا على خلاف مراد الآخر كان عاجزًا ، وإن كان قادرًا ولم يفعل إلا ما يوافق الآخر ، فإن كان الفعل الآخر ممكنا لا مانع له من غيره أمكن تقديره ، ويعود دليل التمانع ، وإن لم يكن ممكنا ، لزم تعجيزه ، ومنعه بغيره . ص ٣٢٨

وبالجملة فالدلائل العقلية على هذا متعددة ، وإن كان من الناس من يزعم أن دليل ذلك هو السمع ، لكن هذا المطلوب الذى أثبتوه هو متفق عليه بين العقلاء .

ومقصود القرآن توحيد الإلٰهية ، وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس .

ولهذا قال تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[سورة الأنبياء : ٢٢] ، فلم يقل : لو كان فيهما إلٰهان ، بل المقدَّر آلهة غير الإلٰه

---

(١) يتهابان : كذا بالأصل ، ولم أدر ما المقصود بذلك . وفى « اللسان » مادة « هبب » : « وهَبَّ السيفُ يَهُبُّ هَبًّا وهَبَّةً وهِبَّةً إذا قطع » . فيكون المعنى على ذلك أن الشريكين يقطع كل منهما جزءًا لنفسه من المكان أو الزمان .

المعلوم أنه إلـٰه ، فإنه لم ينازع أحدٌ فى أن الله إلـٰه حق ، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلها مع كونه مملوكا له ؟

ولهذا قال : ﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِى مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾[سورة الروم : ٢٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾[سورة الزمر : ٣] .

وقال : ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾[سورة الزمر : ٤٣ – ٤٥] . وقد بسط الكلام على هذا فى موضعه .

والمقصود هنا ما ذكره هذا .

قال(١) : « ويدلك(٢) على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية : أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم ، غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور فى الآية . وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية ، هو أكثر من محال واحد ؛ إذ قسّموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس فى الآية تقسيم . فدليلهم الذى

---

(١) أى ابن رشد بعد كلامه السابق فى « مناهج الأدلة » ص ١٥٨ – ١٥٩ .

(٢) مناهج الأدلة : وقد يدلك .

استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالشرطى المنفصل[١] ، ويعرفونه هم فى صناعتهم بدليل السبر والتقسيم . والدليل الذى فى الآية هو الذى يُعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل . ومن نظر فيه أدنى نظر فى تلك الصناعة[٢]/تبين له الفرق بين الدليلين .

ص ٣٢٩

وأيضا ، فإن المحالات التى أفضى إليها دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ؛ وذلك أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم [هو][٣] أن يكون العالم : إما لا موجوداً ولا معدوماً ؛ وإما أن يكون موجودًا ومعدوما[٤] ؛ وإما أن يكون الإلـٰه عاجزا مغلوبا . وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة أكثر من واحد . والمحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدوام ، وإنما علقت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص ، وهو أن يوجد العالم فاسداً فى وقت الوجود ، فكأنه قال : (لو كان فيهما آلهة إلا الله) لوجد العالم فاسدا فى الآن ، ثم استثنى أنه غير فاسد ، فوجب ألاَّ يكون هناك إلـٰه إلا واحد »[٥] .

قلت : الفساد المذكور فى الآية لم يوقّت بوقت مخصوص ، والفساد ليس هو امتناع الوجود الذى يُقَدَّر عند تمانع الفاعلَيْن ، إذا أراد أحدهما شيئاً وأراد الآخر نقيضه ، ولا هو أيضا امتناع الفعل الذى يُقدَّر عن كون المفعول الواحد لفاعلَيْن ، فإن هذا كله يقتضى عدم الوجود .

---

(١) مناهج الأدلة : بالقياس الشرطى المنفصل .

(٢) مناهج الأدلة : ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر .

(٣) هو : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « مناهج الأدلة » (ص ١٥٩) .

(٤) مناهج الأدلة : موجودًا معدوما .

(٥) مناهج الأدلة : ألا يكون هنالك إلا إله واحد .

وأما الفساد فهو ضد الصلاح . كما قال تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾[سورة البقرة : ١١] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾[سورة الأعراف : ١٤٢] .

وقال : ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴾[سورة الأعراف : ٥٦] .

وقال : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴾[سورة البقرة : ٢٠٥] .

وقال : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾[سورة المائدة : ٣٢] .

وقالت الملائكة : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾[سورة البقرة : ٣٠] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ﴾[سورة المائدة : ٣٣] .

وقال : ﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾[سورة المؤمنون : ٧١] .

وجماع الصلاح للآدميين هو طاعة الله ورسوله ، وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرهم ، والفساد بالعكس . فصلاح الشيء هو حصول كماله الذى به تحصل سعادته ، وفساده بالعكس . والخلق صلاحهم وسعادتهم

فى أن يكون الله هو معبودهم ، الذى تنتهى إليه محبتهم وإرادتهم ، ويكون ذلك غاية الغايات ، ونهاية النهايات .

/ولهذا كان كل عمل يُعمل لغير الله لا ينفع صاحبه بل قد يضره ، وكانت أعمال الذين كفروا : ﴿ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾[سورة إبراهيم : ١٨] . ص ٣٣٠

قال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[سورة الذاريات : ٥٦] .

فعبادته هى الغاية التى فيها صلاحهم ، فإن الإنسان حارثٌ همَّام . كما قال النبى صلى الله عليه وسلم : « أصدق الأسماء الحارث وهمام »[١] . والحارث هو الكاسب ، والهمّام هو الذى يكثر الهمّ ، الذى هو أول الإرادة ، فالإنسان متحرك بالإرادة ، وكل مريد لابد له من مراد ، والذى يجب أن يكون هو المراد المقصود بالحركات هو الله ، فصلاح النفوس وسعادتها وكمالها فى ذلك ، وهكذا العالم العلوى أيضا .

والحركات ثلاثة : طبيعية ، وقسرية ، وإرادية . لأن الحركة : إما أن يكون مبدأها من المتحرك ، وإما من غيره . فما كان مبدؤها من غيره فهى القسرية الكرهية ، وما كان مبدؤها من المتحرك ، فإن كان [على][٢] شعور منه فهى الإرادية ، وإلا فهى الطبيعية .

والطبيعية لا تُعرف إلا إذا خرج المطبوع عن مركزه ، كصعود الحجر

---

(١) مضى الحديث فيما سبق . جـ ٨ ، ص ٤٥٧ .

(٢) على : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

والماء إلى فوق ، فنى طبعه الهُوِىُّ والنزول ، فهى تابعةٌ للقسرية ، فكل من الطبيعية والقسرية تابعة لغيرها .

فمبدأ الحركات كلها هى الإرادية ، وكل إرادة لا يكون الله هو المراد المقصود بالقصد الأول بها ، كانت ضارة لصاحبها مفسدة له ، غير نافعة [ولا][1] مصلحة له .

وليس ما يستحق أن يكون هو المحبوب لذاته ، المراد لذاته ، المطلوب لذاته ، المعبود لذاته : إلا الله . كما أنه ليس ما هو بنفسه مبدع خالق إلا الله ، فكما أنه لا ربّ غيره ، فلا إلٰه إلا هو ، فليس فى المخلوقات ما يستقل بإبداع شىء حتى يكون ربًّا له ، ولكن ثمَّ أسباب متعاونة ولها فاعل هو سببها .

وكذلك ليس فى المخلوقات ما هو مستحق لأن يكون المستقلّ بأن يكون هو المعبود المقصود المراد بجميع الأعمال ، بل إذا استحق أن يُحب ويُراد ، فإنما يراد لغيره ، وله ما شاركه فى أن يحب معه ، وكلاهما يحب أن يحب لله ، لا يُحب واحدٌ منهما لذاته ، إذ ليست ذاته هى التى يحصل بها كمال النفوس وصلاحها وانتفاعها ، إذا كانت هى الغاية المطلوبة .

والله فطر عباده على ذلك ، وهو أعظم من كونه فطرهم على حب الأغذية التى تصلحهم ، فإذا تناولوا غيرها أفسدتهم ، فإن ذلك ، وإن كان كذلك ، فنى الممكن أن يجعل فى غير ذلك ما يغذّيهم . وأما كون الفطرة يمكن أن تصلح على عبادة غير الله ، فهذا ممتنع /لذاته كما يمتنع لذاته ص ٣٣١

(١) ولا : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

أن يكون للعالم مبدع غير الله . قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[سورة الروم : ٣٠] الآية .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء ؟

وفى صحيح مسلم عن عياض بن حمار ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقول الله : إنى خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرَّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا .

والفِطَر تعرف هذا أعظم مما تعرف ما يلائمها من الطعام والشراب ، لكن قد يحصل للفطرة نوع فساد ، فيفسد إدراكها ، كما يفسد إدراكها إذا وجدت الحلو مرًّا ، وهذا هو أعرف المعروف الذى أمر الله الرسل أن تأمر به ، والشرك أنكر المنكر الذى أمرهم بالنهى عنه ، والشرك لا يغفره الله ، فإنه فساد لا يقبل الصلاح .

ولهذا وجب التفريق بين الحب مع الله ، والحب لله ، فالأول شرك ، والثانى إيمان .

قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾[سورة البقرة : ١٦٥] ، فليس لأحد أن يحب شيئا مع الله .

وأما الحب لله ، فقال تعالى : ﴿ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾[سورة التوبة : ٢٤] .

وقال صلى الله عليه وسلم فى الصحيح : ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد إذ أنقذه الله منه ، كما يكره أن يُلقى فى النار[١] .

وفى الحديث : أوثق عرى الإيمان الحب فى الله والبغض فى الله ، ومن أحب لله وأبغض لله ، وأعطى لله ، ومنع لله فقد استكمل الإيمان[٢] .

وهذا حقيقة قوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾[سورة الأنفال : ٣٩] .

وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم : يقول الله : أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، من عمل عملاً أشرك فيه غيرى ، فأنا[٣] منه برىء ، وهو كله للذى أشرك[٤] .

فكان الفعل الواحد ممتنع أن يكون من فاعلَيْن مستقلين ، فيمتنع أن يكون المرادَيْن مستقلين بالإرادة ، فإن كون هذا مستقلا بكونه هو المراد المحبوب ، يناقض كون الآخر كذلك ، ومتى لم يكن المراد مستقلا

---

(١) سبق الحديث فى : جـ ٣ ص ١٣٦ .

(٢) قال السيوطى فى « الجامع الكبير » : « أوثق عرى الإيمان الموالاة فى الله والمعاداة فى الله والحب فى الله والبغض فى الله - (طب) الطبرانى فى المعجم الكبير عن ابن عباس » .

(٣) فى الأصل : فإنه . وهو خطأ .

(٤) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : مسلم ٤/٢٢٨٩ (كتاب الزهد والرقائق ، باب من أشرك فى عمله غير الله) ؛ سنن ابن ماجة ٢/١٤٠٥ (كتاب الزهد ، باب الرياء والسمعة) .

بالإرادة ، لم يكن هو المراد ، بل بعض المراد ، وما كان بعض المراد لم يحصل به صلاح النفوس، وهو المراد الذى لا يصلح المتحرك بالإرادة إلا به ./ فمن أراد غير الله بعمله امتنع أن يكون الله مراده بعمله ، ومن لم يكن الله هو مراده ، لم يحصل صلاحه ، بل كان الحاصل فساده بالشرك لا يُغفر ، بخلاف ما دونه .

ص ٣٣٢

وأفضل الكلام قول : لا إلـٰه إلا الله . والإلـٰه هو الذى يستحق أن تألهه القلوب بالحب والتعظيم ، والإجلال والإكرام ، والخوف والرجاء ، فهو بمعنى المألوه ، وهو المعبود الذى يستحق أن يكون كذلك .

ولكن أهل الكلام الذين ظنوا أن التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية ، وهو التصديق بأن الله وحده خالق الأشياء ، اعتقدوا أن الإلـٰه بمعنى الآلِه : اسم فاعل ، وأن الإلـٰهية هى القدرة على الاختراع ، كما يقوله الأشعرى وغيره ، ممن يجعلون أخص وصف الإلـٰه القدرة على الاختراع .

ومن قال : إن أخص وصف الإلـٰه هو القدم ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ، قال ما يناسب ذلك فى الإلـٰهية ، وهكذا غيرهم . وقد بُسط الكلام على هذا فى موضعه .

والمقصود هنا التنبيه على هذه الأمور ، وأن هؤلاء غلطوا فى معرفة حقيقة التوحيد ، وفى الطرق التى بيّنها القرآن ، فظنوا أنه مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد . ومنهم من ضم إلى ذلك نفى الصفات أو بعضها ، فجعل نفى ذلك داخلا فى مسمّى التوحيد . وإدخال هذا فى مسمّى التوحيد ضلال عظيم .

وأما الأول ، فلا ريب أنه من التوحيد الواجب ، وهو الإقرار بأن خالق العالم واحد ، لكنه هو بعض الواجب وليس هو الواجب الذى به يخرج الإنسان من الإشراك إلى التوحيد ، بل المشركون الذين سمّاهم الله ورسوله مشركين ، وأخبرت الرسل أن الله لا يغفر لهم ، كانوا مقرِّين بأن الله خالق كل شيء .

فهذا أصل عظيم يجب على كل أحد أن يعرفه ، فإنه به يُعرف التوحيد ، الذى هو رأس الدين وأصله .

وهؤلاء قصَّروا فى معرفة التوحيد ، ثم أخذوا يثبتون ذلك بأدلة ، وهى ، وإن كانت صحيحة ، فلم تُنازع فى هذا التوحيد أمة من الأمم ، وليست الطرق المذكورة فى القرآن هى طرقهم ، كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد .

قال ابن رشد[(١)] : « فقد تبين من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قِبَلِها الناس إلى الإقرار بوجود البارى تعالى [(٢)] ، ونفى [(٣)] الإلـٰهية عمَّا سواه ، وهما المعنيان اللذان تضمنتهما [(٤)] كلمة التوحيد : أعنى [(٥)] لا إلـٰه إلا الله ، فمن نطق بهذه الكلمة ، وصدَّق بهٰذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطرق [(٦)] التى وصفنا ، فهو المسلم الحقيق الذى عقيدته/العقيدة [(٧)] ص ٣٣٣

(١) بعد كلامه السابق فى « مناهج الأدلة » ص ١٥٩ .

(٢) مناهج الأدلة : البارى سبحانه .

(٣) فى الأصل (ت) : ونفا .

(٤) مناهج الأدلة : تتضمنها .

(٥) فى الأصل : كلمة أعنى التوحيد ، وهو تحريف .

(٦) مناهج الأدلة : الطريق .

(٧) فى الأصل : عقيدة ، والتصويب من « مناهج الأدلة » .

الإسلامية ، ومن لم تكن عقيدته مبنيّة على هذه الأدلة ، وإن صدَّق بهذه الكلمة ، فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم » .

ثم تكلم على الصفات الثبوتية فقال[١] « الفصل الثالث فى الصفات : أما[٢] الأوصاف التى صرَّح الكتاب العزيز بوصف الصانع لوجود العالم بها[٣] ، فهى أوصاف الكمال الموجودة للإنسان ، وهى [سبعة][٤] : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

أما العلم فقد نبّه الكتاب[٥] على وجه الدلالة عليه ، فى قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[سورة الملك : ١٤] .

ووجه الدلالة : أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى أجزائه ، أعنى كَوْن صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك[٦] المصنوع ، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما وُجدت[٧] عن صانع رتَّب ما قبل الغاية لأجل الغاية[٨] ، فوجب أن يكون عالما به .

مثال ذلك : أن الإنسان إذا[٩] نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٦٠ – ١٦١ .

(٢) مناهج الأدلة : وأما .

(٣) مناهج الأدلة : بوصف الصانع الموجد للعالم بها .

(٤) سبعة : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : الكتاب العزيز .

(٦) مناهج الأدلة : بذلك .

(٧) مناهج الأدلة : وإنما حدث .

(٨) مناهج الأدلة : ما قبل الغاية قبل الغاية .

(٩) مناهج الأدلة : إذ .

صُنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف – تبين أن البيت إنما وجد عن فاعل[١] عالم بصناعة البناء ، وهذه الصفة هى صفة قديمة ، إذ كان لا يجوز عليه[٢] أن يتصف بها وقتا [ما][٣]

لكن ليس ينبغى أن نتعمق فى هذا فنقول[٤] ما يقوله[٥] المتكلمون : إنه يعلم المحدَث فى وقت حدوثه بعلم قديم ، فإنه يلزم على[٦] هذا أن يكون العلم بالمحدَث فى وقت وجوده وعدمه[٧] علماً واحدًا .

وهذا أمر غير معقول ، إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود . ولما كان الموجود تارة يُوجد فعلا ، وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا ، إذ كان فى[٨] وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل . وهذا – يعنى قول المتكلمين[٩] – شىء لم يصرِّح الشرع به[١٠] ، بل الذى صرَّح به خلافه ، وهو أنه[١١] يعلم المحدَثات حين حدوثها .

كما قال تعالى : ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾[سورة الأنعام : ٥٩] .

(١) فاعل : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٢) مناهج الأدلة : عليه سبحانه .
(٣) ما : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : أن يتعمق فى هذا فيقال . .
(٥) مناهج الأدلة : ما يقول (وفى نسخة : ما يقوله) .
(٦) مناهج الأدلة : عن .
(٧) مناهج الأدلة : فى وقت عدمه وفى وقت وجوده .
(٨) فى : ليست فى « مناهج الأدلة » (ص ١٦١) .
(٩) عبارة « يعنى قول المتكلمين » من كلام ابن تيمية وليست فى « مناهج الأدلة » .
(١٠) مناهج الأدلة : لم يصرح به الشرع .
(١١) فى الأصل : أن . والتصويب من « مناهج الأدلة » .

فينبغى أن يوضع فى الشرع أنه عالم بالشىء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم[١] بالشىء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما تلف أنه تلف[٢] فى وقت تلافه[٣] . وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع .

وإنما كان هكذا[٤] لأن الجمهور لا يفهمون من العالِم فى الشاهد/ غير هذا المعنى ، وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة ، إلا أنهم يقولون : إن العلم المتغير بتغير المعلومات[٥] الموجودات هو محدَث ، والبارى تعالى[٦] لا يقوم به حادث ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث ، زعموا أنه حادث[٧] » . ص ٣٣٤

قال[٨] : « وقد بيّنا نحن كذب هذه المقدمة ، فإذاً الواجب أن تقرر[٩] هذه القاعدة على ما وردت ، ولا يُقال : إنه يعلم حدوث الحادثات[١٠] وفساد الفاسدات ، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم ، فإن هذه بدعة فى الإسلام : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾[سورة مريم : ٦٤] .

قال[١١] : « والذى يُقال للخواص : إن العلم القديم لا يشبه علم

(١) فى الأصل : عالم . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٢) مناهج الأدلة : قد تلف أنه قد تلف .
(٣) مناهج الأدلة : تلفه (وفى نسخة : تلافه) .
(٤) مناهج الأدلة : . . كان هذا هكذا . .
(٥) المعلومات : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : والبارى سبحانه .
(٧) مناهج الأدلة : زعموا حادث (وفى نسخة : زعموا أنه حادث) .
(٨) فى « مناهج الأدلة » بعد الكلام السابق مباشرة .
(٩) مناهج الأدلة : تقر .
(١٠) مناهج الأدلة : المحدثات .
(١١) الكلام التالى ورد فى نسخة (أ) فقط ، وأثبته الدكتور محمود قاسم فى ذيل ص ١٦١ .

الإنسان المحدَث[١] ،[٢]فالذى يدركه الإنسان من تغاير العلم المحدث بالماضى والمستقبل والحاضر هو شىء يخص العلم المحدث[٢] ، وأما العلم القديم فيجب فيه اتّحاد هذه العلوم ، لأن انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة[٣] محال ، فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها ، وانتفى التكييف ، إذ التكييف[٤] يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدَث[٥] » .

قلت : هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين ، فإنه إذا اتّحد فى العلم القديم العلم بالماضى والحاضر والمستقبل ، ولم يكن هذا مغايرًا لهذا ، كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحداً ، وهذا مناقض لما تقدم من قوله ، « يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا » .

غاية ما فى هذا الباب أن هذا الرجل يقول : إن عدم التغاير هو ثابت فى العلم القديم دون المحدَث . ولا ريب أن أولئك المتكلمين يقولون هذا ، ولكن يقولون : لو فُرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ، ويقولون : إن هذا من باب حدوث النسب والإضافات ، التى لا توجب حدوث المنسوب المضاف ، كالتيامن والتياسر .

وهكذا هذا يقول : إنما تتجدد النسب والإضافات ، وقد ذكر ذلك فى مقالة له فى العلم[٦] ، لكن المتكلمون خير منه ، لأنهم يقولون بعلمها

(١) مناهج الأدلة : لا يشبه العلم المحدث .

(٢ - ٢) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : الثلاث .

(٤) مناهج الأدلة : التكيف إذ التكيف . .

(٥) مناهج الأدلة : بالعلم المحدث .

(٦) المقالة التى يشير إليها ابن تيمية هى رسالة نشرت مع كتاب « فلسفة ابن رشد » الذى طبعه محمود على =

بعد وجودها : إما بعلم زائد عند بعضهم ، وإما بذلك الأول عند بعضهم .

وأما هذا فلا يثبت إلا العلم الذى هو سبب وجودها . كما سيأتى كلامه . وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم . وهذا يقول : بل ذلك حكم يخص المحدَث . وهو لم يأت على الفرق بحجة إلا مجرد الدعوى .

وقد بيَّن ذلك فى كلام أفرده فى مسألة العلم . وأراد أن ينتصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم : إنهم يقولون : إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات إلا على وجه/كلى ، فذكر أنهم يقولون : إنه يعلم الجزئيات ، لكن على هذا الوجه . ص ٣٣٥

كلام ابن رشد فى «ضميمة لمسألة العلم القديم» ورد ابن تيمية عليه

فقال لمن راسله[١] : «لما فقتم بجودة ذهنكم . وكرم[٢] طبعكم . كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم ، وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشك العارض فى العلم القديم[٣] ، مع كونه متعلقا بالأشياء المحدَثة . وجب علينا لمكان الحق ، ولمكان إزالة الشك والشبهة عنكم[٤] ، أن نحلَّ هذا الشك بعد أن نقول فى تقريره ، فإنَّ لم يعرف الربط لم يقدر على

= صبيح ويتضمن كتاب «فصل المقال» وكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» وهذه الرسالة نشرت بعد كتاب «فصل المقال» بعنوان «ضميمة لمسألة العلم القديم التى ذكرها أبو الوليد فى فصل المقال – رضى الله عنه» ، وسينقل ابن تيمية كلاما منها بعد قليل بإذن الله .

(١) أى ابن رشد فى رسالة «ضميمة فى مسألة العلم القديم» التى أشرت إليها فى التعليق السابق (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، ص ٣٦ – ٣٨ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٥٣/١٩٣٥م) .

(٢) ضميمة فى مسألة العلم القديم : وكريم .

(٣) ضميمة فى . . : فى علم القديم سبحانه .

(٤) ضميمة فى . . : ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم .

الحل[١] والشك يلزم هكذا إن كانت الأشياء كلها فى علم الله تعالى[٢] قبل أن تكون ، [٣] فهل هى فى علمه فى حال كونها كما كانت عليه قبل أن توجد ؟[٣]

فإن قلنا : إنها فى علم الله تعالى[٤] فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيرًا ، وأن تكون[٥] إذا خرجت من العدم إلى الوجود ، فقد حدث هناك[٦] علم زائد ، وذلك مستحيل على العلم القديم .

وإن قلنا : إن العلم القديم فيها واحد فى الحالين[٧] .

قيل : فهل هى فى نفسها — أعنى الموجودات الحادثة قبل أن توجد — كما هى حين وجدت ؟ فيجب[٨] أن يقال : ليست فى نفسها [قبل أن توجد][٩] كما هى حين وجدت ، وإلا كان المعدوم والموجود[١٠] واحدًا .

فإذا سلّم الخصم هذا ، قيل له : أفليس العلم الحقيقى هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟

---

(١) فى الأصل : نعرف ، و : نقدر : غير منقوطتين . وفى « ضميمة فى . . » : فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل .

(٢) ضميمة فى . . : الله سبحانه .

(٣ – ٣) بدلا من هذه العبارات فى « ضميمة . . » : فهل هى فى حال كونها فى علمه كما كانت فيه قبل كونها ؟ أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ؟

(٤) تعالى : ليست فى « ضميمة » (ص ٣٧) .

(٥) ضميمة : وأن يكون .

(٦) ضميمة . . : قد حدث هنالك . .

(٧) ضميمة . . . : إن العلم بها واحد فى الحالتين .

(٨) ضميمة . . : فسيجب .

(٩) عبارة « قبل أن توجد » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضميمة . . » (ص ٣٧) .

(١٠) ضميمة . . : الموجود والمعدوم .

فإذا قال : نعم .

قيل : فيجب على هذا إذا اختلف الشيء فى نفسه ، أن يكون العلم به يختلف[١] ، وإلا فقد علم على غير ما هو عليه ، فإذًا يجب أحد الأمرين[٢] : إما أن يختلف العلم القديم فى نفسه ، أو تكون الحوادث غير معلومة[٣] ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه .

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان ، أعنى مِن تعلُّق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود ، وتعلق علمه بها إذا وجدت ، فإنه من البيّن بنفسه أن العلمين يتغايران[٤] ، وإلا كان جاهلا بوجودها فى الوقت الذى وجدت فيه ، وليس ينجى من هذا ما جرت [به][٥] عادة المتكلمين فى الجواب عن هذا ، بأنه سبحانه[٦] يعلم الأشياء قبل كونها ، على ما تكون عليه فى كونها[٧] ، من زمان ومكان ، وغير ذلك من الصفة المختصة به بوجود موجود[٨] .

فإنه يقال لهم : إذا[٩] وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث ، وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود ؟

---

(١) فى الأصل : مختلف . والتصويب من « ضميمة . . . » .

(٢) ضميمة . . : أمرين .

(٣) ضميمة . . : أو تكون الحادثات غير معلومة له .

(٤) ضميمة . . : متغايران .

(٥) به : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضميمة . . » .

(٦) ضميمة . . : بأنه تعالى .

(٧) ضميمة . . : فى حين كونها .

(٨) ضميمة . . : من الصفات المختصة بوجود موجود .

(٩) ضميمة . . . : فإذا .

فإن قالوا : لم يحدث ، فقد كابروا .

وإن قالوا : حدث هنالك تغير .

قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير[١] معلوم/للقديم[٢] أم لا ؟ فيلزم الشك المتقدم . ص ٣٣٦

وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشىء قبل أن يوجد ، وأن العلم به[٣] بعد أن وُجد علم واحد بعينه . فهذا هو تقرير هذا الشك » .

قال[٤] : « وقد رام الإمام أبو حامد الغزالى[٥] حل هذا الشك فى كتابه الموسوم « بتهافت الفلاسفة »[٦] بشىء ليس فيه منتفع[٧] . وذلك أنه قال قولا معناه هذا ، وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف ، وكما أنه قد يتغير أحد المتضايفين ولا يتغير هذا الآخر فى نفسه[٨] ، كذلك يشبه[٩] أن يعرض للأشياء فى علم الله سبحانه وتعالى[١٠] ؛ أعنى أن تتغير[١١] فى أنفسها ، ولا يتغير علمه سبحانه وتعالى[١٢] بها .

---

(١) ضميمة . . . : التغيير .

(٢) ضميمة . . . : للعلم القديم .

(٣) ضميمة . . (ص ٣٨) : والعلم به .

(٤) بعد الكلام السابق بسطرين فى « ضميمة . . . » ص ٣٨ .

(٥) ضميمة . . : وقد رام أبو حامد . .

(٦) ضميمة . . : بالتهافت .

(٧) ضميمة . . : مقنع .

(٨) ضميمة . . . : . . أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر فى نفسه .

(٩) فى الأصل : نسبه ، وهو تحريف .

(١٠) وتعالى : ليست فى « ضميمة . . » .

(١١) ضميمة . . : يتغير ، وهو خطأ .

(١٢) وتعالى : ليست فى « ضميمة . . » .

ومثال ذلك فى المضاف : أنه قد تكون [١] الإسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته ، وزيد بعد لم يتغير فى نفسه » .

قال [٢] : « وليس هذا [٣] بصادق [٤] ؛ فإن الإضافة قد تغيرت [٥] فى نفسها ، وذلك أن الإضافة التى كانت يمنة قد عادت يسرة ، وإنما الذى لم يتغير موضع الإضافة [٦] ، أعنى الحامل لها الذى هو زيد .

وإذا كان كذلك [٧] ، وكان العلم هو نفس إضافة ؛ فقد يجب أن يتغير [٨] عند تغير المعلوم كما تتغير الإضافة [٩] : إضافته الإسطوانة إلى زيد عند تغيرها فى نفسها [١٠] ، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة » .

قال [١١] : « والذى ينحل به هذا الشك عندنا ، هو أن يُعرف أن الحال [١٢] فى العلم القديم مع الموجود بخلاف [١٣] الحال فى العلم المحدث مع

---

(١) فى الأصل : يكون . والمثبت من « ضميمة . . » .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٨ .

(٣) هذا : ساقطة من « ضميمة . . » .

(٤) فى الأصل : يصادف ، وهو تحريف .

(٥) فى الأصل : قد تعترض ، وهو تحريف . والتصويب من « مناهج الأدلة » .

(٦) ضميمة . . : . . . لم يتغير هو موضوع الإضافة .

(٧) ضميمة . . : وإذا كان ذلك كذلك .

(٨) ضميمة . . : تتغير .

(٩) كلمة « الإضافة » : ساقطة من « ضميمة . . » .

(١٠) عبارة « فى نفسها » : ساقطة من « ضميمة . . » .

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٨ .

(١٢) ضميمة . . : يعرف الحال .

(١٣) ضميمة . . : خلاف .

الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود ، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد فقد[(١)] حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ؛ للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له ، فإذًا وجب[(٢)] أن لا يحدث هنالك تغير ، كما يحدث فى العلم المحدَث .

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدَث ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عُرِف فساد هذا القياس .

وكما لا يحدث[(٣)] فى الفاعل تغيرٌ عند وجود مفعول له[(٤)] ، أعنى تغيرًا[(٥)] لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث فى العلم القديم تغير[(٦)] عند حدوث مفعوله[(٧)] عنه .

فإذًا قد انحل هذا[(٨)] الشك ، ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغيرٌ ، أعنى فى العلم القديم ، فليس يَعْلَم الموجود فى حين/حدوثه على ما هو عليه ، وإنما لزم أنه لا يعلمه بعلم محدث ، [بل لا يعلمه إلا] بعلم قديم[(٩)] ، [(١٠)]كما ظن أنه لازم من ذلك القول[(١٠)] ، لأن حدوث التغير فى

ص ٣٣٧

(١) فقد : ليست فى « ضميمة . . . » .

(٢) ضميمة . . : واجب .

(٣) ضميمة . . : وكما أنه لا يحدث .

(٤) ضميمة . . (ص ٣٩) : مفعوله .

(٥) ضميمة . . . : تغيرا .

(٦) ضميمة . . : فى العلم القديم سبحانه تغيرا .

(٧) ضميمة . . : معلومه .

(٨) هذا : ليست فى « ضميمة . . » .

(٩) فى الأصل : وإنما لزم أنه لا يعلمه بعلم محدث لا بعلم قديم . وفى « ضميمة . . » : وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث إلا بعلم قديم . ولعل الصواب ما أثبته ، وهو الموافق لمعنى الكلام السابق واللاحق .

(١٠ — ١٠): ساقط من « ضميمة . . . » .

العلم عندنا بتغير الموجود[١] إنما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المحدَث .

فإذاً العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدَث ، لا أنه غير متعلق أصلاً ، كما حَكَى عن الفلاسفة أنهم لموضع هذا الشك قالوا : إنه لا يعلم الجزئيات [٢] .

وليس الأمر كما توهم عليهم ، بل يَرَوْن أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدَث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها ، [٣] ويعلمها بالعلم القديم الذى ليس من شرطه الحدوث بحدوثها [٣] ، إذ كان علة لها لا معلولا عنها ، كالحال فى العلم المحدَث .

وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به ، فإنه إذاً [قد] اضطر البرهان[٤] إلى أنه عالم بالأشياء من جهة أن صدورها عنه ، [إنما هو] [٥] من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا [٦] ، بل من جهة أنه عالم . كما قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[سورة الملك : ١٤] .

وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها [بعلم] [٧] هو على صفة العلم

---

(١) ضميمة . . : فى العلم عند تغير الموجود .

(٢) ضميمة . . . : عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك : إنه سبحانه لا يعلم الجزئيات .

(٣ - ٣) : ساقط من « ضميمة . . . » .

(٤) فى الأصل : فإنه إذاً اضطر البرهان . وفى « ضميمة . . » : فإنه قد اضطر البرهان . ولعل الصواب ما أثبته .

(٥) عبارة « إنما هو » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضميمة » .

(٦) فى الأصل : بصفة كلا . والتصويب من « ضميمة . . . » .

(٧) بعلم : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضميمة . . . » .

بالمحدَث [١] ، فواجب أن يكون هناك بالموجودات [٢] علم آخر لا يكيف ، وهو العلم القديم » [٣] .

قال [٤] : « وكيف يمكن أن يتصور أن المشّائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ، وهم يرون أنه سبب الإنذار فى المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الإلهامات » .

قال [٥] :« فهذا ما ظهر لنا فى وجه هذا الشك ، وهو أمر لا مرية فيه ولا شك » .

قلت : لقائل أن يقول : ليس فيما ذكره جواب ، وذلك أن تفريقه بين العلم القديم والعلم المحدَث ، بأن ذلك سبب للموجود ، وهذا سبب عنه — هو قول تقوله طائفة من الفلاسفة ، وقد عارضهم طائفة من المتكلمين ، فزعموا أن ليس فى العلم ما هو سبب لوجود الموجود ، بل العلم يطابق المعلوم على ما هو عليه ، فلا يكسبه صفة ، ولا يكتسب عنه صفة .

وأولئك يقولون : علمه فعل ، وهؤلاء يمنعون ذلك .

والتحقيق أن كلاًّ من العلمين : علم الخالق وعلم المخلوق ، ينقسم إلى ما يكون له تأثير فى وجود معلومه ، وإلى ما لا يكون كذلك ،/فما لا يكون كذلك علم الله بنفسه سبحانه ، فإن هذا العلم ليس سببا لهذا الموجود ، فلا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقا . ص ٣٣٨

(١) ضميمة : المحدث .

(٢) ضميمة . . : أن يكون هنالك للموجودات . .

(٣) ضميمة . . : القديم سبحانه .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٩ .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، وفى نفس الصفحة .

وكذلك علمنا بمخلوقات الله التى لا أثر لنا فيها كالسماوات .

وأما الثانى فعلم الله بمخلوقاته ، فإن خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها . كما قال : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾[سورة الملك : ١٤] ، فالعلم بها شرط فى وجودها ، لكن ليس هو وحده العلة فى وجودها ، بل لابد من القدرة والمشيئة .

ومن هنا ضل هؤلاء المتفلسفة ، فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها ، ولم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثراً ، مع أن تأثير القدرة والمشيئة فى ذلك أظهر من تأثير العلم ، مع أنهم متناقضون فى ذلك ، فإنهم قد يثبتون العناية والمشيئة تارة وينفونها تارة .

وعلم العبد بما يريد فعله من أفعاله ، هو أيضا شرط فى وجود المعلوم ، فهذا العلم بهذا المحدَث شرط فى حصوله ، والمعلوم تابع للعلم المحدَث هنا ، فليس وجود كل معلوم لنا هو علة وسببا لعلمنا مطلقا ، بل يُفرَّق فى ذلك بين العلم النظرى والعلم العملى ، فبطل هذا الفرق .

ثم يُقال أيضا : لا ريب أن الفاعل إذا أراد أن يفعل أمرًا ، فَعَلِمَ ما يريد أن يفعل ، لم يكن هذا هو العلم بأن سيكون ، فإنه ليس كل من تصور ما يريد أن يفعل يعلم أن سيكون ما يريده ، بل الواحد منا يتصور أشياء يريدها ولا يعلم أنها تكون ، بل لا تكون ، ثم إذا علم العالم أن الشىء سيكون ثم كان ، علم أنه قد كان .

فهنا فى حقنا ثلاثة علوم ، وهو إنما ذكر فى حق الله العلم المشروط فى الفعل ، وهو الذى لا يكون المريد مريدًا حتى يحصل ذلك العلم ، فإن الإرادة مشروطة بتصور المراد .

أما العلم بأن سيكون المراد ، فهذا لا يثبت بمجرد ما ذكره ، فإن هذا علم خبرى ، وذاك علم طلبى . ثم إذا ثبت هذا العلم جاء الشك ، وهو أنه هل يكون هذا العلم هو نفس العلم بوقوعه إذا وقع أم لا ؟

والمتكلمون تكلموا فى هذين العلمين ، وأرادوا جعل أحدهما هو الآخر ، فكانوا أقرب إلى الصواب ممن جعل العلم بما يريده هو العلم بأن سيكون المراد ، وذلك هو العلم بأن قد كان .

ص ٣٣٩ فتبين أن طريقة المتكلمين أقل إشكالاً ،/وأقرب إلى الصواب .

وأيضا فيقال له : العالم بما يريد أن يفعل إذا فعله علم أنه سيكون ، ثم علم أن قد كان ، لم يخرج بذلك عن أن يكون العلم القديم شرطا فى وجود المعلوم ، وهو من تمام علة وجوده ، وإذا كانت نفسه مستلزمة لعلمه بالموجود بشرط فعله لها ، كما فى سمعه وبصره ، لم يكن شىء من أحواله معلولاً لغيره .

فقوله : يلزم أن يكون العلم القديم معلولاً للوجود لا علة له — ليس بلازم .

وأما ما ذكره من نفى التغير ، فهو قد طعن فى دليل المتكلمين على نفيه ، ولم يذكر هو دليلاً على نفيه ، فبقى نفيه له بلا حجة أصلاً ، إلا قوله : يلزم أن يكون العلم القديم معلولاً للوجود لا علةً له ، وليس هذا بصحيح ، فإنه بتقدير تجدد علم ثان ، لا يخرج العلم الذى به كان الفاعل فاعلاً عن أن يكون علة .

وأيضا فعلم الله لازم لذاته ، وهو الذى فعل الموجودات . فإذا قيل :

إن ذاته أوجبت له هذا العلم ، بشرط فعله ما فعل ، لم يكن ذلك موجبا لافتقاره فى العلم إلى غيره .

وقوله : « إنما أتى هذا من قياس الغائب على الشاهد » .

فيقال : جميع ما تذكره أنت وأصحابك والمتكلمون فى هذا الباب ، لابد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد ، ولولا ما يوجد فى الشاهد من ذلك ، لما تُصور من الغائب شيء أصلا ، فضلاً عن معرفة حكمه ، فإن أبطلت هذا بطل جميع كلامكم .

وأما قوله : «كما لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعول له ، كذلك فى العلم عند حدوث مفعوله » .

فيقال له : أنت قد أبطلت دليل المتكلمين على هذا الأصل الذى قاسوا عليه ، ولم تذكر لك عليه دليلا ، فإن أولئك بَنَوْه على أن ما لا يسبق الحوادث حادث ، وهذا ثبت بطلانه . فيجوز عندك أن تقوم الحوادث بالقديم ، وإذا كان كذلك ، لم يمتنع عندك أن يتجدد للفاعل القديم عند فعله حال من الأحوال ، بل أنت قد بيّنت فى غير موضع أنه لا يُعقل صدور الحوادث عن المحدِث بدون هذا .

وأما قوله : « لا يلزمنا إذا لم يحدث هناك تغير أن لا يعلم الموجود فى حين حدوثه على ما هو عليه» .

فيقال : هذا لك ألزم منه للمتكلمين ، لأنك ألزمتهم أن العلم بأن [ما][1] سيكون/قد كان . ومعلوم أن العلم بما نريد أن نفعل ، ليس هو العلم بأن سيكون ، ولا بأن قد كان . ص ٣٤٠

(١) ما : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

فإن نفيت علمه بأن ستكون[1] الموجودات قبل وجودها ، وعلمه بأن قد كانت بعد وجودها – كان هذا أعظم عليك . وإن جعلت ذلك هو نفس علمه بما يريد فعله ، كان جعلهم العلم بالشيء قبل كونه واحدًا ، أقرب إلى العقل .

أما قوله : « حدوث التغير فى العلم عندما يتغير الموجود ، هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود ، وهو المحدث » .

فيقال له : هذا ضعيف لوجهين :

أحدهما : أن ما ذكرته من الدليل لا يفرق .

الثانى : أنه يلزم علم العبد بما يريد أن يفعله ، فإنه متقدم على المعلوم به الموجود ، وهو متغير ، فليس هو معلولا عن الموجود . فتبين أن كونه سببا فى الوجود أو تابعا له ، لايمنع ما ذكر من التغير .

وعلم الرب تبارك وتعالى لا يجوز أن يكون مستفادًا من شيء من الموجودات ، فإن علمه من لوازم ذاته ، فعلم العبد يفتقر إلى سبب يحدثه ، وإلى المعلوم ، الذى هو الرب تعالى ، أو بعض مخلوقاته . وعلم الرب لازم له ، من جهة أن نفسه مستلزمة للعلم ، والمعلوم : إما نفسه المقدسة ، وإما معلوماته التى علمها قبل خلقها .

وهذه المسألة : مسألة تعلق صفاته بالمخلوقات بعد وجودها ، تعلق العلم والسمع والبصر ونحو ذلك ، هى مسألة كبيرة .

والناس متفقون على تجدد نسب وإضافات لا تقوم بذات الرب ،

(١) فى الأصل : سيكون .

وتنازعوا فيما يقوم بذات الرب ، وهذا كما تنازعوا فى الاستواء ونحوه : هل هو مفعول للرب يحدثه فى المخلوقات من غير قيام أمر به ؟ أم يقوم به أمر ؟ على القولين .

فالكُلاَّبية والمعتزلة ينفون أن يقوم بالرب شىء من ذلك . وأكثر أهل الحديث ، وكثير من أهل الكلام يجوِّزون ذلك . وأما النسب والإضافات فتتجدد باتفاقهم . وابن عقيل يسّمى هذه النسب والإضافات « الأحوال » ، ولعله سمّاها بذلك ، كما يسمّى غيره كونه عالما وقادرا حالاً معللة بالعلم والقدرة ، كما هى طريقه القاضى أبى بكر ، ومن وافقه كالقاضى أبى يعلى وابن عقيل وغيرهما .

وهؤلاء يقولون – تبعًا لأبى هاشم – إن الحال لا موجودة ولا معدومة ، وكذلك هذه النسب والإضافات على قولهم . أو/أن يكون ابن عقيل شبَّه ذلك بالأحوال التى يثبتها أبو هاشم ، ويجعلها لا موجودةً ولا معدومة ، كذلك هذه النسب والإضافات . ص ٣٤١

ولأهل الحديث والتفسير والكلام وغيرهم من الكلام فى هذه المسألة ما هو معروف . ولهذا صار طائفة من أهل الكلام ، كهشام بن الحكم ، والجهم ، وأبى الحسين البصرى ، والرازى ، وغيرهم – إلى إثبات أمور متجددة .

والكلام على هذا متعلق بما ذكره الله فى القرآن فى غير موضع . كقوله : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِى كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾[سورة البقرة : ١٤٣] .

وقوله تعالى : ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴾[سورة آل عمران : ١٤٢] .

وقوله : ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ﴾[سورة آل عمران : ١٤٠] .

وقوله : ﴿ أَوَ لَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ﴾[سورة آل عمران : ١٦٥] إلى قوله : ﴿ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا ﴾[سورة آل عمران ١٦٥ ، ١٦٦] الآية .

وقوله : ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾[سورة الكهف : ١٢] .

وقوله : ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴾إلى قوله : ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ ﴾[سورة العنكبوت : ٣ - ١١] .

وغير ذلك فى كتاب الله . هذا مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها ، على أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون .

وقد نصَّ الأئمة على أن من أنكر العلم القديم فهو كافر . ومن هؤلاء غلاة القدرية ، الذين ينكرون علمه بأفعال العباد قبل أن يعملوها ، والقائلون بالبَدَاء من الرافضة ونحوهم[١] .

---

(١) قال الشهرستانى فى « الملل والنحل » ١٣٢/١ - ١٣٣ عن مذهب المختارية الشيعة الكيسانية ، وهم أصحاب المختار بن أبى عبيد الثقفى : « فمن مذهب المختار أنه يجوز البداء على الله تعالى . والبَدَاء له معان : البداء =

وإنما المسألة الدقيقة أنه عند وجود المسموع والمرئى والمعلوم ، إذا سمعه ورآه وعلمه موجوداً ، فهل هذا عين ما كان موجودًا قبل وجود ذلك ؟ أو هناك معنى زائد ؟

وأما قول من قال من الفلاسفة : إنه لا يعلم إلا الكليات ، فهذا من أخبث الأقوال وشرها ، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة . وهؤلاء شر من المنكرين للعلم القديم ، من القدرية وغيرهم .

وأما ما ذكره من أن الفلاسفة لا يقولون : إنه لا يعلم الجزئيات ، بل يَرَوْن أنه لا يعلمها بالعلم المحدث ، وإنكاره أن يكون المشاؤون من الفلاسفة ينكرون علمه بجزئيات العالم ، فهذا يدل على فرط/تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل ، وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم ، فإنه دائما يتعصب لأرسطو ، صاحب التعاليم المنطقية والإلٰهية . وكلامه فى مسألة العلم معروف مذكور فى كتابه « ما بعد الطبيعة » ، وقد ذكره بألفاظه أبو البركات صاحب « المعتبر » وغيره ، ورد ذلك عليه أبو البركات ، مع تعظيمه له .

ص ٣٤٢

= فى العلم ، وهو أن يظهر له خلاف ما علم ، ولا أظن أن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد . والبداء فى الإرادة ، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبداء فى الأمر ، وهو أن يأمر بشىء آخر بعده بخلاف ذلك . ومن لم يجوِّز النسخ ظن أن الأوامر المختلفة فى الأوقات المختلفة متناسخة . وإنما صار المختار إلى القول بالبداء لأنه كان يدّعى علم ما يحدث له من الأحوال : إما بوحى له ، وإما برسالة من قِبَل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شىء وحدوث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلا على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم . وكان لا يفرّق بين النسخ والبداء . قال : إذا جاز النسخ فى الأحكام جاز البداء فى الأخبار » . وانظر أيضا عن قول المختار بالبداء : الفرق بين الفرق ، ص ٢٦ .

وتابع المختار فى هذا القول كل الكيسانية وكثير من الإمامية الاثنى عشرية . وقد عقد الكلينى فى كتابه « أصول الكافى » ١٤٦/١ - ١٤٩ (ط . طهران ، ١٣٨١) فصلا عن البدَاء » أورد فيه آثار الشيعة وأدلتهم على هذا الاعتقاد .

وانظر عن البداء عند الشيعة أيضا : فرق الشيعة للنوبختى ، ص ٨٥ - ٨٦ ؛ التبصير فى الدين ، ص ١٨ ، ٢٠ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مقالة « البداء » لجولدتسيهر .

وأرسطو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقاً . وكلامه فى ذلك وحججه من أفسد الكلام ، كما سنذكره إن شاء الله .

ولكن ابن سينا وأمثاله زعموا أنه إنما يعلم الكليات والجزئيات : يعلمها على وجه كليّ . وهؤلاء فروا من وقوع التغير فى علمه .

وأما من قبل أرسطو من المشّائين ، فلا ريب أن فى كلامهم ما هو خير وأقرب إلى الأنبياء من كلام أرسطو . ولهذا نُقِل عنهم أنهم كانوا يقولون بحدوث الأفلاك ، وأن أرسطو أول من قال بقدمها من المشّائين .

وأما احتجاجه على إثبات علم الرب بالجزئيات بالإنذارات والمنامات ، فاستدلال ضعيف ، فإن ابن سينا وأمثاله يدّعون أن ما يحصل للنفوس البشرية من العلم والإنذارات والمنامات ، إنما هو من فيض العقل الفعّال والنفس الفلكية ، وإذا أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والفلسفة ، قالوا : إن النفس الفلكية هى اللوح المحفوظ ، كما يوجد مثل ذلك فى كلام أبى حامد فى كتاب « الإحياء » و« المضنون » وغير ذلك من كتبه . وكما يوجد فى كلام من سلك سبيله من الشيوخ المتفلسفة المتصوفة ، يذكرون اللوح المحفوظ ، ومرادهم به النفس الفلكية ، ويدّعون أن العارف قد يقرأ ما فى اللوح المحفوظ ويعلم ما فيه .

ومن علم دين الإسلام ، الذى بعث الله به رسله ، علم أن هذا من أبعد الأمور عن دين الإسلام ، كما قد بسط فى موضع آخر ، إذ تنزيهه هنا للفلاسفة المشّائين عن أن يكون هذا كلامهم ، هو تعصب جسيم منه لهم .

وهذا نظر سيّئ [١] فى نقل أقوال الناس ، وليس تحقيق هذا من غرضنا هنا .

والفلاسفة طوائف متفرقون لا يجمعهم قول ولا مذهب ، بل هم مختلفون أكثر من اختلاف فرق اليهود والنصارى والمجوس . وكلام المشّائين فى الإلٰهيات كلام قليل الفائدة ، وكثير منه بلا حجة .

/والنقل المذكور موجود فى كتب المتّبعين لهم كابن سينا وأضرابه . وقد نظرت فيما نُقل عنهم من الأقوال فى العلم فوجدتها عدة مقالات ، لكن من الناس من يحكى عنهم قولين أو ثلاثة ، ومن الناس من لا يحكى إلا قولاً واحداً . وقد وجدت أربعة مقالات منقولة عنهم صريحا فى كتب متعددة . ص ٣٤٣

فنقل طائفة عنهم ، كالشهرستانى وغيره فى العلم ثلاث مقالات .

قالوا [٢] : «ذهب [٣] قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط ، ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات ، وهى غير معلومة عنده ، أى لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال .

وذهب قوم منهم إلى أنه تعالى [٤] يعلم الكليات دون الجزئيات .

وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلى والجزئى جميعا ، على وجه لا يتطرق إلى علمه نقص وقصور .

---

(١) كلمة « سيّئ » ليست واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها .

(٢) الكلام التالى هو كلام الشهرستانى فى كتابه « نهاية الإقدام » ص ٢١٥ .

(٣) نهاية الإقدام : وذهبت .

(٤) تعالى : ليست فى « نهاية الإقدام » .

فهذا القول الثالث هو شبيه بالقول الذى اختاره ابن رشد . وأما القول الثانى والأول فهما اللذان حكاهما الغزالى عن الفلاسفة .

قال [١] : « منهم من قال : لا يعلم إلا ذاته ، ومنهم من يسلِّم أنه يعلم غير ذاته .

قال : وهو الذى اختاره ابن سينا ، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيرًا فى ذات العالم . وذكر الغزالى أنهم اتفقوا على أنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن ، وما كان ، ويكون .

قال [٢] : «فمن ذهب منهم [٣] إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، لا يخفى فساد هذا من مذهبه [٤] ، ومن ذهب منهم [٥] إلى أنه يعلم غيره ، كما اختاره [٦] ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقالُ ذرة فى السماوات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى » .

قلت : ولأبى البركات صاحب « المعتبر » مقالة فى العلم رد فيها على أرسطو ونصر فيها أنه يعلم الكليات والجزئيات .

---

(١) الكلام التالى تلخيص لكلام الغزالى بمعناه وسيرد نص كلام الغزالى بعد قليل .
(٢) وهو الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ٢٠٤ .
(٣) تهافت الفلاسفة : فإن من ذهب منهم .
(٤) تهافت الفلاسفة : فلا يخفى هذا من مذهبه .
(٥) منهم : ساقطة من « تهافت الفلاسفة » .
(٦) تهافت الفلاسفة : وهو الذى اختاره .

وما ذكره ابن رشد عنهم من أنهم يَرَوْن أن العلم سبب الإنذار بالجزئيات .

فيقال : أما الفلسفة الموجودة فى كتب ابن سينا وأمثاله ، ففيها أن ذلك من العقل الفعّال والنفس الفلكية ، وعندهم ذلك هو المنذر بذلك ، ويسمون ذلك اللوح المحفوظ ، ومن ذلك ينزل عندهم الوحى على الأنبياء ، ومن ذلك كلّم موسى . وكثير من المتصوفة الذين/سلكوا مسلكهم قد دخل ذلك فى كلامهم . ص ٣٤٤

فإن كان فريق غير هؤلاء المتفلسفة يجعل ذلك من علم الله ، فلا ريب أن من جعل الله منذرًا لعباده بالجزئيات ، لزم أن يكون عالما بها ، فإن الإعلام بالشىء فرع على العلم به . وهذا ما يثبت القول الثالث المحكى عنهم .

وذكر أبو البركات فى « معتبره » الأقوال الثلاثة : قول من قال : لا يعلم إلا ذاته ، وذكره عن أرسطو ، وذكر ألفاظه . وابن رشد هو يعظّم أرسطو إلى الغاية ، وهو من أعظم الفلاسفة عنده ، فكيف ينفى هذا القول عنهم ؟ !

وذكر أبو البركات قول ابن سينا ، وذكر عنهم القول الثالث ، وهو أنه يعرف ذاته وسائر مخلوقاته فى سائر الأوقات ، على اختلاف الحالات ، مما هو كائن ، وما هو آت .

وهذا القول ينزع إلى قولين : أحدهما : القول الذى اختاره ابن رشد ، الذى قرّبه من التغير ، ولم يُجب عنه . والثانى التزام هذا اللازم ، وبيان أنه ليس بمحذور . وهذا قد اختاره أبو البركات ، كما يختاره طوائف من

المتكلمين ، كأبي الحسين والرازي وغيرهما ، وكما هو معنى ما دل عليه الكتاب والسنة ، وذكره أئمة السنة .

فصارت الأقوال للفلاسفة في علم الله أربعة أقوال ، بل خمسة ، بل ستة ، بل سبعة . وأكثر من ذلك القول الذي ذكره ابن سينا ، والقول الذي اختاره ابن رشد ، والقول الذي اختاره أبو البركات . وهذان القولان هما القولان اللذان يقولها نظّار المسلمين .

وقول أرسطو وابن سينا ، فلا يمكن أن يقولها مسلم . ولهذا كان ذلك مما كفَّرهم به الغزالي وغيره ، فضلاً عن أئمة المسلمين ، كمالك والشافعي وأحمد ، فإنهم كفَّروا غلاة القدرية ، الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها ، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها ؟ !

وللسهروردي المقتول قول آخر سنحكيه بعد إن شاء الله . وكذلك للطوسي قول قريب منه ، مضمونه أن العلم ليس صفة له ، بل هو نفس المعلومات .

كلام ابن ملكا في «المعتبر» عن مسألة علم الله وتعليق ابن تيمية عليه .

قال أبو البركات[1] : « فأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء ، من المحدثين والقدماء » . يعني علماء النظّار من الفلاسفة ، لا يعني به أتباع الأنبياء .

قال[2] : « فقال قوم منهم : إنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته ، وصفاته التي له بذاته . وقال آخرون : بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته ، في

(١) وهو أبو البركات هبة الله بن ملكا في كتابه « المعتبر في الحكمة » ٣/٦٩ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

سائر الأوقات ، على اختلاف الحالات ، فيما هو كائن ، وفيما هو[١] آت ./وقال آخرون : بل يعرف ذاته بذاته ، والصفات الكلية من مخلوقاته ، والذات[٢] الدائمة الوجود من معلولاته ، ولا يعرف الجزئيات ، ولا يعلم الكليات[٣] الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئا من الحوادث من الأفعال والذات[٤] » .

ص ٣٤٥

قال[٥] : « واشتهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الأول ، أعنى تنزيه الذات[٦] فقط ، وبين المُحدَثين القول الثالث[٧] : وهو معرفة الكليات . وضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات ، لتدقيق النظر ، وتقرير أصول لم تحرر[٨] ، وافقهم عليها السامعون[٩] ، [فألزمهم بتصديقهم][١٠] من حيث لا يشعرون » .

قال[١١] : « ونحن الآن نقتص مذاهب الذين يقولون بأنه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم ، ثم نشرع فى اعتبارها والنظر فيها ، وفى مذهب القائلين بخلافها ، ونجرى على العادة فى توفية كل مذهب حجته ،

(١) المعتبر : وما هو .

(٢) المعتبر : والذوات .

(٣) المعتبر : الكائنات .

(٤) المعتبر : والذوات .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٩/٣ .

(٦) المعتبر : أعنى معرفة الذات . .

(٧) المعتبر : ومن المحدثين بالمذهب الثالث .

(٨) المعتبر : لم تتحرر .

(٩) المعتبر : ووافقهم السامعون عليها .

(١٠) عبارة « فألزمهم بتصديقهم » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(١١) بعد كلامه السابق مباشرة .

مما قيل ، ومما لم يقل ، حتى ينتهى النظر إلى الحجة التى لا مرد لها ، ولا حجة تبطلها ، فنعرف الحق فيها[١] » .

ثم قال[٢] : « الفصل الرابع عشر : فى شرح كلام من قال : إن الله لا يحيط علما[٣] بالموجودات .

قال أرسطوطاليس ما هذه حكايته فيما بعد الطبيعة[٤] : فأما على أى جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . فإنه إن كان عقلاً وهو لا يعقل ، كالعالم النائم ، فهذا محال . وإن عَقَل أفترى عقله فى الحقيقة لشىء غيره ؟ وليس جوهره معقوله ، لكن فيه قوة على ذلك ، وبحسب هذا لا يكون جوهرًا ، فإن كان هذا الجوهر بهذه الصفة ، أعنى أنه عقل ، فليس يخلو أن يكون عاقلا لذاته أو لشىء آخر .

فإن كان عاقلا لشىء آخر ، فلا يخلو أن يكون عقله دائما لشىء واحد أو لأشياء كثيرة .

(٥ فإن كان معقوله لأشياء كثيرة ٥) ، فمعقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كماله إذن لا فى أن يعقل ذاته ، لكن فى عقل شىء آخر ، أى شىء كان .

إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره[٦] ، إذ كان جوهرًا فى

---

(١) المعتبر : منها .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، فى « المعتبر فى الحكمة » ٣/٦٩ – ٧٠ .

(٣) المعتبر : الله تعالى لا يحيط علمه . .

(٤) المعتبر : فى كتابه فيما بعد الطبيعة .

(٥ - ٥) : ساقط من « المعتبر » .

(٦) المعتبر : يعقل غيره .

الغاية من الإلٰهية والكرامة والعقل ، فلا يتغير . والتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا ، فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب فى إيصال العقل للمعقولات [١] ، ومن بعد فإنه يصير فاضلاً بغيره ، كالعقل فى المعقولات [٢] ، فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصا ، ويكمل بمعقولاته .

وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن/يهرب من هذا الاعتقاد ، وأن [٣] لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها ، فكمال ذلك العقل ، إذ كان أفضل الكمالات ، يجب أن يكون بذاته لها [٤] ، فإنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات . ص ٣٤٦

وهذا يوجد هكذا دائما ، دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . فهذا ظاهر جدًا ، فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئا واحدًا دائما ، أو يكون علمه بما يعلمه واحدًا بعد آخر .

وهذه الأمور بالهيولى غير الصورة [٥] ، فأما فى [الأمور] [٦] العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً شىء واحد ، فليس العقل فيها شيئا غير المعقول .

---

(١) المعتبر : من اتصال العقل للمعقولات .
(٢) المعتبر : من المعقولات .
(٣) المعتبر : فأن .
(٤) لها : ساقطة من « المعتبر » .
(٥) المعتبر : فالهيولى فيها غير الصورة .
(٦) الأمور : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

وبالجملة فجميع الأشياء العرية عن الهيولى ، فمعنى العقل والمعقول فيها واحد » .

قلت : وقد صنّف أبو البركات مقالة فى العلم ذكر فيها نحو ما ذكره فى « المعتبر » **وقال** : « هذا القول هو الذى نقل عن أرسطوطاليس فى مقالة « اللام » من كتابه المعروف « بما بعد الطبيعة » ، وقد تداولته العقلاء ، وتصرفت فيه العقول ، وأكثر فيه المفسّرون . والغرض منه ظاهر ، وهو إجلال المبدأ الأول عن أن يكون له كمال بغيره ، فيكون بذاته ناقصا بالقياس إلى ذلك الكمال ، وتكون له غيرية بإدراك الأبصار ، وتغير بإدراك المتغيرات ، وتعب باتصال إدراكها وازدحامها ، وخروجه من القوة إلى الفعل فيفعلها » .

قال :«وإذا كان هذا مفهوم الكلام قد لاح عن كثب ، فلا حاجة إلى التطويل . وهذا قول إذا تتبع بطريقة النظر المحض ، لم يثبت له قدم فيه » وساق كلامه عليه .

قال أبو البركات فى « المعتبر »[1] : « وقد كان أرسطو[2] قال قبل هذا ما قصد به أن ينفى عنه أن تتجدد له الأحوال ، ويمنع به تغيره من حال إلى حال ، حتى يحكم بذلك فى العلوم والمعارف » .

قال[3] :«وليس يمكن فى العلة الأولى أن تنفعل ، وجميع[4] هذه هى

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، فى « المعتبر » ، ص ٧٠ .

(٢) أرسطو : ساقطة من « المعتبر » .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) المعتبر : أن تنفعل أو تتغير فجميع . .

حركات توجد بآخرة بعد الحركة المكانية ، وجميع هذه هى بيّنة [على هيئة] [١] على هذه الصفة » .

ثم ذكر عبارة ابن سينا فى هذه المسألة كما سنذكره[٢] .

وكلام أرسطو فيه أربعة أمور .

أحدها : أن العلم بالغير يوجب كونه كاملاً بغيره ، فأن لا يبصر بعض الأشياء أَوْلى من أن يبصرها :

الثانى : أن علمه بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله .

الثالث : أن هذا نوع من الحركة يستلزم تقدّم الحركة المكانية .

الرابع : أن علمه الأشياء نوع حركة يوجب كثرة العلوم ، فيكون هو لها كالهيولى للصورة .

ومدار الحجج على أن العلم يوجب الكثرة والتغير والاستكمال بالمعلوم .

قال أبو البركات[٣] :/« الفصل الخامس عشر : فى اعتبار الحجج المنقولة عن أرسطوطاليس : أما قول أرسطو[٤] بأن تعقّله للغير[٥] كمال يوجب له نقصًا[٦] باعتبار لا كونه . فيُرد بأن يُقال فيه على طريق الجدال الذى يلزمه الإذعان له ، وهو أن يُقال : إنك تعرفه مبدأً[٧] أولاً ، وخالق ص ٣٤٧

(١) عبارة « على هيئة » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(٢) انظر « المعتبر » ، ص ٧٠ - ٧٤ .

(٣) بعد كلامه السابق بأربع صفحات فى « المعتبر » ٣/٧٤ .

(٤) المعتبر : أرسطوطاليس .

(٥) المعتبر : الغير .

(٦) المعتبر : نقصانا .

(٧) المعتبر : تعرفه وتعتقده مبدأ . . .

الكل ، فنقول فى خلقه مثلما[١] قلت فى تعقله[٢] .

فإن قلت : الخلق[٣] لزم عن ذاته .

قلنا : والتعقل لزم عن ذاته .

وإن قلت : إن ذلك يمنعه عنه ، حتى لا يجعل[٤] له به كمالاً ، أعنى كونه يعقل الأشياء .

قلنا : فامنع هذا أيضا ، أعنى كونه يخلق الأشياء ، حتى لا يكون له به كمال ، فبما[٥] لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدأ أول لها ، كما أنه بما لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ، ولو بما لا يعقل واحداً منها ، مثلما لا يخلق واحداً منها ، فإن الذى لزم فى علم المعلوم ، يلزم مثله فى خلق المخلوقات[٦] أو إبداع المبدَع ، فإنه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدِع ، فإن لم يوجب هذا نقصا ، لم يوجب ذاك . وإن أوجب ذاك[٧] ، فقد أوجب هذا ، وإجلاله عن ذلك[٨] ، كإجلاله عن هذا ، وقدرته على هذا ، كقدرته على ذاك ، فلم نزهتَه عن ذاك ، ولم تنزهه عن هذا ؟ ولم خشيت عليه التعب فى أن يعقل ، ولم تخشه عليه فى أن يفعل ؟ » .

---

(١) المعتبر : فى خلقه وإيجاده مثل ما . .

(٢) فى الأصل : تعلقه . والتصويب من « المعتبر » .

(٣) المعتبر : إن الخلق .

(٤) المعتبر : لا تجعل . وفى الأصل العبارة غير منقوطة ورجحت أن تكون : لا يجعل .

(٥) المعتبر : فإنه بما . .

(٦) المعتبر : المخلوق .

(٧) المعتبر : ذلك .

(٨) المعتبر : ذاك .

قال[1] : « فهذا جواب كاف فى رده على مذهب المجادلة » .

قلت : قوله على مذهب المجادلة – يعنى المعارضة والنقض – التى تبطل حجة المستدل ، وتبين أنها فاسدة وإن لم يُعلم حلها ، وذلك أن ما ذكره فى العلم يلزم مثله بطريق الأَوْلى فى الفعل ، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن كون الشىء مفعولاً دون كونه معلوماً ، فإن المفعولات دون الفاعل ، وليس كل معلوم دون العالم ، فالإنسان يعلم ما هو أكمل منه ، ولا يفعل ما هو أكمل منه . فالمفعول يجب أن يكون دون الفاعل ، ويجب أن يكون الفاعل أكمل من المفعول ، ولا يجب مثل ذلك فى العالم والمعلوم ، بل يجوز أن يعلم العالم ماهو أكمل منه ، وما لا يفتقر إليه بوجه من الوجوه . وأما مفعوله فهو مفتقر إليه .

فإذا لم يكن كون الأشياء مفعولة له ، مما يوجب نقصاً له وكمالاً بها ، فأن لا يوجب كونها معلومة له نقصاً له وكمالاً بها بطريق الأَوْلى ، إذ كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة له ، فإذا كانت فاعليته لا تتم إلا بها ، ولم يكن ذلك نقصا ، /فأن لا تكون عالميته التى لا يتم إلا بها نقصاً بطريق الأَوْلى . ص ٣٤٨

وذلك من وجوه :

أحدها : أن كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة .

الثانى : أن لزوم الفعل له أَوْلى بأن يُجعل نقصاً من لزوم العلم له .

الثالث : أن استلزام الفاعلية المفعول أَوْلى من استلزم العالمية لوجود

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٣/٧٤ .

المعلوم ، فإن العالم قد يعلم المعلوم معدومًا ، ويعلمه ممتنعا ، ويعلمه قبل وجوده . وأما الفعل فلا يكون إلا لما يوجد بالفعل ، لا لما يكون معدوماً مع وجود الفعل . وحينئذ فتوقف كونه فاعلاً على وجودها أَوْلى من توقف كونه عالما على وجودها .

الرابع : أنه إذا قيل : فعله لها لا يوجب احتياجه إليها ، بل هي المحتاجة إليه من كل وجه ، وكماله بفعله الذى هو من ذاته لا منها . قيل : وعلمه بها لا يوجب حاجته إليها بوجه ، بل العالم أغنى عن المعلوم من الفاعل إلى المفعول ، إذ لا يُعقل فى الشاهد فاعل إلا وهو محتاج إلى فعله ، بل ومفعوله ، ويوجد عالم لا يفتقر إلى معلوماته ، بل ولا إلى علمه بكثير من المعلومات ، وإن كان علمه بها صفة كمال ، وجوده أكمل منه .

وإذا قُدِّر أن بعض الأفعال لا يُحتاج إليه بل هو صفة كمال .

قيل : الفعل الإختيارى لا يكون إلا بإرادة ، وحاجة الإنسان إلى وجود كل مراد مطلقًا ، أعظم من حاجته إلى العلم بما يعلمه مطلقًا ، وتعلق النفوس بمراداتها ، أعظم من تعلقها بمعلوماتها .

ولهذا يقول بعض الناس ويحكونه عن علىّ : « قيمة كل امرىء[1] ما يحسن » ولا يصح هذا عن على . ويقول أهل المعرفة : « قيمة كل امرىء[1] ما يطلب » .

فكمال النفوس ونقصها بمرادها ، أعظم من كمالها ونقصها بمعلومها . بل نفس العلم بأى معلوم كان لا يوجب لها نقصا ، وأما إرادة بعض

---

(١) فى الأصل : أمر .

الأشياء فيوجب لها نقصا ، فإذا كان فعله لكل ما فى الوجود لا يوجب له نقصا ، فكيف بعلمه بذلك ؟ وإذا كان فعله لها لا يوجب كونه محتاجاً إليها مستكمَلاً بها ، فكيف يوجب ذلك علمه بها ؟

ونحن نعلم أن كون الفاعل لا يفعل بعض الأشياء أكمل من فعلها ، وأما كونه لا يعلمها ، فلا يُعقل كونه نقصًا ، إلا إذا اقترن بالعلم ما يُذم ، لا أن نفس العلم يُذم ، فإذا كان فعله لبعض الموجودات ليس أكمل من فعله لها كلها ، ولم يكن أن لا يفعلها أكمل من أن يفعلها ، فكيف يكون أن لا يبصرها أفضل من أن يبصرها ؟

وإذا قيل : هو فاعل/لبعضها بتوسط بعض . ص ٣٤٩

قيل : كيفما قدرتَ وجود الفعل ونفى كونه نقصا ، كان تقدير وجود العلم ونفى كونه نقصا أَوْلى وأحرى .

فإن قلت : فعله للمفعول الأول لازم لذاته وهلمَّ جرًّا ، ولا يكون نقصًا .

قيل : إن قُدِّر أن هناك معلولاً أول يلزمه . فإن علمه بنفسه إذا [كان][1] يستلزم علمه بالمعلول الأول ولوازمه . لم يكن نقصًا بطريق الأَوْلى .

وإذا قيل : إن فى التعقلات تعبا .

قيل:من لم يتعب بالفعل ، فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأَوْلى ، فكيف يُعقل فاعل يفعل دائما ولا يتعب بالفعل ؟ فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأَوْلى . فكيف يُعقل فاعل يفعل دائما ولا يتعب بالفعل ، ولكن يتعب

(١) كان : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

بعلمه بالمفعول مع كونه عقلا ؟ ، والعقل الذى هو العلم أَوْلى به من الفعل .

وهم يعلمون – وكل عاقل – أن نفس الإنسان لا يتعب بالعلم ، كما يتعب بالفعل . وكذلك بدنه إذا قُدِّر فعلٌ لا يكون استحالة وتغيرًا ، فلأن يُقدَّر علم به لا يكون استحالة وتغيرًا بطريق الأَوْلى . وإذا قُدِّر فعل لا يوجب حركة مكانية ، فالعلم به أن لا يوجب ذلك أَوْلى وأحرى .

ففى الجملة كل ما توهم المتوهم أنه نقص فى العلم ، مثل كونه استكمالا بالغير ، أو كونه تغيرًا ، أو كونه متعبا ، يلزمه مثله فى فعل ذلك لغير المعلوم بطريق الأَوْلى . وإذا كان الفعل لا نقص فيه بل هو كمال ، فكذلك للعلم وللغير المذكور ، هو مفعوله ومخلوقه الذى هو أبدعه .

فإذا قيل : إن كماله به ، فليس كماله إلا بنفسه ، إذ هو المبدِع له ، فلم تفتقر نفسه إلى غير نفسه ، ونحن نعقل أن ما هو غنى عنا علمنا به أكمل من أن لا نعلمه وإن كان غنيا عنا ، فلو قُدِّر أن فى الوجود ما ليس مفعولاً له ، كان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه ، فكيف إذا كان هو مفعوله ؟

وهل يقال : إن مَنْ علم الأشياء بعلوم متجددة ، بل علمها بعد وجودها ، أنقص ممن لا يعلمها بحال ، فكيف يكون من لا يعلمها قبل وجودها وبعد وجودها ؟

ولو سمَّى مسمٍّ[1] العلم بالمتغيرات تغيرًا وحركة واستكمالاً بالغير ، ومهما سمَّاه من ذلك ، فإذا قيس من يعلم الأشياء إلى من لا يعلمها ، كان الأول أكمل بكل حال .

(١) فى الأصل : مسمى .

ولهذا كان الانسان القابل للعلم أكمل من الجماد ، وإن كان فى علمه من التغير والحركة ما ليس فى الجماد . وأيضا فمن يكون حيًّا حسّاسًا يقدر على الحركة ، أكمل ممن لا يكون كذلك . وكلما كانت صفات الكمال أكمل ، كان الموصوف أكمل ، فإن الإنسان أكمل من الحيوان البهيم ، والحيوان أكمل من الجماد ،/وإن قُدِّر أن علمه وفعله مستلزم للحركة ، بل للحركة المكانية ، فهو أكمل ممن لا علم له ولا يتحرك بإرادته ، فالمتحرك بإرادته أكمل ممن لا يمكنه الحركة ألبتة . هذا هو المعقول فى الموجودات .

ص ٣٥٠

وكلما تدبر الإنسان ، ونظر فى الأدلة المعقولة ، تبين له أن ما ذكره عن أرسطو من الحجج لنفى العلم من أفسد الحجج ، بل هى الغاية فى الفساد ، وهى مبنية على مقدمتين .

إحداهما : أن العلم يستلزم أموراً .

والثانية[1] : أنه يجب نفى تلك الأمور لكونها نقصا .

ما ذكره ابن ملكا عن أرسطو من الحجج لنفى العلم باطل من وجوه

وهذا باطل من وجوه :

منها : المعارضة بما تقدم .

ومنها : أن نفى العلم أعظم نقصا من تلك اللوازم ، فلو قُدِّر أنها تتضمن ما يسمونه نقصا ، لكان ما يتضمنه نفى العلم من النقص أعظم ، فلا يجوز التزام أعظم النقصين حذرًا من أدناهما ، إذا قُدِّر أن كلاهما قد جعله هؤلاء نقصا .

(١) فى الأصل : والثانى ، وهو خطأ .

ومنها : أن ما ذكره من المقدمة الأولى اللزومية مما ينازعهم فيه كثير من الناس .

ومنها : أن كون تلك اللوازم نقصا مما ينازع فيه كثير من الناس .

ومنها : أنه يستفصل عن الحدود المذكورة فى المقدمتين ، فإنها ألفاظ مجملة ، وحينئذ فلابد من منع الملزوم ، أو انتفاء اللازم ، فإما أن لا يُسلَّم ما ذكروه عن اللزوم ، وإما[1] أن لا يُسلَّم ما ذكروه من انتفاء اللازم .

ومنها : بيان أن لوازم العلم كلها كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه .

ومنها : أن ما ذكره مبنى على وجوب ثبوت الكمال للرب تعالى وتنزيهه عن النقص ، وهذا حق كما قررناه فى غير موضع ، وبيّنا أن الكمال الممكن وجوده ، الذى لا نقص فيه بوجه ، يجب إثباته لله تعالى ، وأن العلم من أعظم الكمالات الذى لا نقص فيه بوجه ، وقد وجد العلم فى الوجود ، فثبوته له أَوْلى من ثبوته لغيره ، وأن العلم من حيث هو علم لا يستلزم نقصًا أصلاً ، ولكن النفوس الظالمة إذا علمت بعض الأشياء فقد تستعين بالعلم على الظلم ، والنفوس الجاهلة به إذا عرفت بعض الحقائق ، فقد يضرها معرفة تلك الحقائق ، فيحصل الضرر لما فى النفوس من الشر .

أما المقدس المنزّه عن كل عيب ، فعلمه من تمام كماله ، وهو مما يُحمد به ويثنى به عليه ، لا يستلزم الذم والنقص بوجه من الوجوه ، فكيف إذا عُلم وجود العالم وامتناع وجوده بدون العلم وامتناع كونه فاعلاً لشىء إلا مع علمه به ؟ إلى غير ذلك من الدلائل البرهانية المثبتة لوجوب كونه تعالى عليما بكل شىء .

(١) فى الأصل : وما ، وهو تحريف .

لكن نحن فى هذا المقام فى إبطال شبه النفاة ، لا/فى بيان حجج ص ٣٥١
المثبتين . وما[1] ذكره أبو البركات فى المعارضة بالفعل فى غاية الحسن ، فإن من لا يلزمه تعب ولا نقص فى خلق المخلوقات ، فأن لا يلزمه ذلك فى علمه بها أولى وأحرى .

وهذا مما يبين أن قول اليهود ، الذين وصفوه بالتعب لما خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ، وأنه استراح بعد ذلك — أقرب إلى المعقول من قول أرسطو وأتباعه ، الذين يقولون : لو كان عالما بهذا لتعب ، لكن هذه المعارضة مبنيّة على أنه علة فاعلة للعالم ، سواءٌ قيل : إنه فاعل له بالإرادة ، أو موجب له بذاته بلا إرادة .

وكونه مبدأً للعالم هو مما اتفق عليه الأمم من الأولين والآخرين ، ووافقهم على ذلك أئمة أتباع المشّائين ، كابن سينا وأمثاله . وأما أرسطو فليس فى كلامه إلا أنه علة غائية ، بمعنى أن الفَلَك يتحرك للتشبه به ، ليس فيه أنه مبدِع للعالم .

وهذا ، وإن كان فى غاية الجهل والكفر ، فكلامه فى علمه مبنى على هذا . وإبطال كلامه فى العلم ممكن ، مع تقدير هذا الأصل الفاسد أيضا من وجوه . فإن حقيقة قول أرسطو وأتباعه : إن الربَّ ليس بخالق ولا عالم .

وأول ما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[سورة العلق : ١ — ٥] .

(١) فى الأصل : وبما ، وهو تحريف.

وكذلك قوله : ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ * الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾[سورة الأعلى : ١ - ٣] .

وقول موسى لفرعون : ﴿ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[سورة طه : ٥٠] ،وأمثال ذلك .

وهؤلاء عندهم لم يخلق شيئا ، ولم يعلم أحدًا ، بل هو فى نفسه ليس بعالم ، فكيف يعلم غيره ويهديه ؟

بقية كلام ابن ملكا فى « المعتبر » وتعليق ابن تيمية عليه

قال أبو البركات[١] : «فأما الجواب النظرى البرهانى ، فهو أن نقول : ليس كماله بفعله ، بل فعله بكماله وعن كماله ، ومِنْ فعله عقله ، فعقله عن كماله الذاتى ، الذى لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به ، فإن النقص فى ذات المبدأ الأول غير متصور لأنه واحد ، والنقص إنما يُتصور فى موضع الزيادة والنقصان . والزيادة [والنقصان][٢] معا إنما هى من صفات الكثرة والغيرية ، حيث تتصور فى الكثرة قلة ، وفى الزيادة نقصان ، كل واحد بقياس الآخر . فأما حيث لا كثرة ولا غيرية[٣] بل وحدة محضة ، فلا يُتصور نقص . وكيف[٤] والنقص من الصفات الإضافية ، حيث يُقال : نَقَص كذا ، كما يُقال : زاد[٥] كذا ؟

ص ٣٥٢ فالنقص المتصور فى الذات/الأحدية ، أى نقص يكون ؟ ونقص ماذا

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « المعتبر فى الحكمة » ٣/٧٤ - ٧٦ .
(٢) والنقصان : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « المعتبر» ٣/٧٥ .
(٣) المعتبر : وغيرية .
(٤) المعتبر : كيف .
(٥) المعتبر : زيادة .

يكون ؟ وكيف يتصور ؟ لا أقول[١] : كيف يقال ؟ فإن القائل قد يقول ما لا يتصوره ، لكن العالم لا يعلم ما لا يتصوره إثباتاً ولا نفيا .

فإن قيل : إن النقص ها هنا متصور بقياس ذاته ، وهو أن لا يعقل كذا لولا كذا المعقول ، أى لا يعقل لولا[٢] المعقول[٣] . قلنا : إن الكمال الذى له ليس هو بأن يعقل كل موجود ، بل كونه بحيث يعقل كل موجود ، فإن كان المعقول موجوداً عقَله ، وإن فرض غير موجود ، لزمه فرضُ أن لا يعقله ، لا لأنه لا يعقله ، أى لا يقدر على عقله ، بل النقص من جانب العدم المفروض ، فكماله وقدرته له بذاته ، ويلزم عنهما ما له بالقياس إلى موجوداته ، فما كَمُلَ بإيجاد مخلوقاته ، بل وجدت مخلوقاته عن كماله .

وليس هذا القول فى المبدأ الأول فقط ، بل وفينا أيضا ، فإنّا لسنا نكمل بكل معقول ، بل إنما كمالنا بقدرتنا على أن نعقله ، وإنما نكمل بما نعقله[٤] بالفعل ، حيث نعقل بالفعل معقولات[٥] أشرف منا ، وذلك نوع آخر من الكمال ، فإن العقل له بذاته[٦] الكمال ، الذى هو قدرته على أن يعقل ، وله به أن يعقل ، وذلك أمر له من ذاته[٧] : عَقَل بالفعل أم لم يَعْقِل . وله كمال عرضى إضافى اكتسابى ، بما يعقل معقولات هى أشرف

(١) المعتبر : ولا أقول .
(٢) فى الأصل : اكولا . والمثبت من « المعتبر » .
(٣) المعقول : ساقطة من « المعتبر » .
(٤) فى الأصل : بما نفعله . والمثبت من « المعتبر » .
(٥) فى الأصل : مفعولات . والمثبت من « المعتبر » .
(٦) المعتبر : بداية ، وهو تحريف .
(٧) المعتبر : فى ذاته .

منه ، وذلك ليس للأول ، إذ ليس أشرف منه فى الموجودات ، حتى يَشْرُفَ ويكمل بعقله له ، وليس إذا ارتفع هذا عنه ارتفع ذاك ، فإن ذاك هو الأول ، والذى بالذات — أعنى كونه بحيث يعقل ، وقدرته على أن يعقل — فهو[1] كماله الذاتى الذى به شَرُفَ وجلَّ وعَلَا عما لا يعقل . والآخر هو الثانى . والذى بالعَرَض ، أعنى كماله بمعقولاته وشرفه بها ، فإن كوننا بحيث نعقل ما نعقله ، شرف لنا وكمال ، بالقياس إلى ما ليس له ذلك .

وكثير من المعقولات التى نعقلها لا نشرف بها ، وليس الشرف الحاصل من الفعل ، هو الشرف الذى بالقدرة ، فإن الذى بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده ، والذى بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ، ولا يكون قبله ، فما شَرُفَ اللَّهُ بمخلوقاته ، بل خَلَق بشرفه ، أعنى : ما خَلَقَ فَشَرُف ، بل شَرُفَ فَخَلَق ، وكذلك ما عَلِمَ فكَمُلَ ، بل كَمُلَ فعَلِمَ » .

قلت : ملخص هذا أن الكمال هو الذى يجب له أزلا وأبدًا ، وهو لازم لا يتجدد منه شىء ، وهو كونه بحيث يفعل ويعقل ، لا نفس وجود الفعل المعين والعلم المعين ، وهذا هو القدرة على الفعل والعقل ، وهذا له بذاته لا يتوقف على شىء من الموجودات .

ص ٣٥٣ /ولهذا قال : إن النقص غير متصور فى الذات الواحدة ، فإن النقص يستلزم التعدد ، ولا تعدد هناك .

لكن قد يقال على هذا : إنه ، وإن كان الذات واحدة ، فإذا كانت الصفات متعددة : كالقدرة والعلم ، أمكن تقدير أحدهما دون الآخر ، فالكمال هو بوجود الجميع ، والنقص معقول بعدم بعض ذلك .

(١) فى الأصل : وهو . والمثبت من « المعتبر » .

لكن ما قاله لازم لمن ينفى الصفات من الجهمية والفلاسفة ، ويقدِّر ذاتًا لا صفة لها ، أو وجودًا مطلقًا لا يختص بأمر ، فهذا لا يُعقل فيه كمال ولا نقص .

وأرسطو من نفاة الصفات ، وقد قدَّر أنه يكمل تارة ولا يكمل أخرى ، وجعل أحد الأمرين أكمل له من الآخر . وأصحاب أرسطو يقولون : هذا إنما يمكن تقديره فى الأمور الإضافية والسلبية .

فيقال لهم : أما الإضافات فإنها تتجدد عندكم . فإن قلتم : إنها كمال . لزم أن يتجدد له الكمال ، وهو خلاف أصلكم .

وإن قلتم : ليست بكمال . بطل تقدير الكمال لامتناع تقدير النقصان .

ولكن قد يُقال : تقدير النقصان فى الواحد المسلوب الصفات غير متصور ، كما قال أبو البركات . لكن يمكن تقدير كمال منتظر ونفيه ، وهو الذى نفاه أرسطو .

وأبو البركات جعل الكمال فى نفس القدرة اللازمة له ، لا فيما ينتظر . لكنْ أبو البركات من مثبتة الصفات ، فما ذكره ، وهو أن عدم إمكان النقص فى الواحد من كل وجه ، تقريرًا لامتناع النقص عليه ، وامتناعه بوجه كماله ، فيكون فعله عن كماله .

الرد على أرسطو من وجوه أخر غير ما ذكره ابن ملكا

ويُقال : يمكن الجواب عن شبهة أرسطو من وجوه أخر غير ما ذكره أبو البركات .

الوجه الأول

أحدها : أن يُقال : العلم لازم لذاته أزلا وأبدًا ، ليس شيئا متجددًا ، فلا يحتاج أن يُقال : كماله فى أن يقدر على العقل ، كما قال أبو البركات .

بل نفس العقل ، الذى هو العلم فى لغة المسلمين ، أمر لازم لذاته ، كما قال أبو البركات فى القدرة .

وحينئذ فليس كماله بغيره ، بل بعلمه الذى هو من لوازم ذاته ، الذى لم يزل ولا يزال ، كما أن كماله بقدرته كذلك .

وكون العلم متعلقًا بغيره ، مثل كون القدرة متعلقة بغيره . وكما أن القدرة صفة كمال ، لا يقدح فيها أنه لابد لها من مقدور ، فالعلم كذلك وأوْلى ، لأنه يتعلق بنفسه ويتعلق بغيره ، والقدرة لا تكون قدرةً إلا على غيره .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن ما ذكرناه من أن الأعيان الذين يتعلق بهم العلم والقدرة هم مخلوقاته ، الذين لم/يشركه أحد فى خلقهم ، وهم كلهم محتاجون إليه لا إلى غيره ، فما فى الوجود إلا نفسه ومخلوقاته ، التى لا وجود لها إلا بنفسه ، فلم يكن تعلق صفاته بمخلوقاته ، بأعظم من تعلق ذاته بهم ، وكما أن تعلق ذاته بهم هو من كماله لا من نقصه ، فتعلق علمه وقدرته بهم كذلك . ومعلوم أن وجود ذاته دون لوازم ذاته ممتنع باتفاق العقلاء ، فيمتنع عند المسلمين وجوده بدون علمه وقدرته .

ص ٣٥٤

وجماهير المسلمين يقولون : إن إرادته من لوازم ذاته ، سواءٌ قالوا : إنها واحدة بالعين أو متعددة . وإذا كانت إرادته من لوازم ذاته ، فيمتنع وجوده بدون وجود مراداته ، التى هى مخلوقاته ، فإنه ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

والمتفلسفة يقولون : إن وجوده بدون وجود معلولاته ممتنع ، ومع هذا

فلم يكن كونه ملزوما لغيره نقصًا ، فكيف يكون كون علمه ملزومًا للمعلوم نقصا ، مع أنه هو خالق المعلومات ؟

الوجه الثالث

الوجه الثالث : جواب من يقول : إنه يعلم الأشياء كلها بعلم قديم أزلى ، وأنه لا يتجدد عند تجدد المعلومات إلا تعلق العلم بها ، كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام ، ومن اتّبعهم من الفقهاء ، فهؤلاء يقولون : إن العلم لا يقف على شىء أصلاً ، بل هو حاصل أزلا وأبدا على وجه واحد .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : جواب من يقول : إنه يعلم الشىء موجودًا بعد أن علمه معدوما ، وأن هذا الثانى فيه زيادة على الأول ، فهؤلاء يقولون : لم يحصل المعلوم والعلم الثانى إلا بقدرته ومشيئته ، فما استفاد شيئا من غيره ، ولا كَمُلَ بغير نفسه . ويقولون : إن ما لا يكون إلا بمشيئته وقدرته ، يمتنع وجوده فى الأزل ، ووجوده بقدرته ومشيئته أكمل من عدم وجوده ، فوجوده على هذه الحال هو غاية الكمال ، وعدم هذا الكمال هو النقص الذى يجب تنزيهه عنه ، فإنه كمال ممكن الوجود لا نقص فيه ، وكل ما كان كذلك كان واجبا له ، إذ لو لم يكن واجبا له ، لكان : إما ممتنعا — وهو خلاف الفرض — أو ممكنا ، وحينئذ فالمقتضى له هو ذاته بلوازمها ، وقد وُجد ذلك ، فيجب وجوده ، وإلا فيكون ممتنعا . وهو خلاف الفرض .

وبهذين الجوابين يزول ما يُقدح به فى كلام أبى البركات ، حيث جعل العقل بالفعل ليس كمالا ، وإنما الكمال فى القدرة عليه ، ولم يجعل الكمال إلا فى عقل الأفضل لا الأدنى ، فإن هذا مما نازع فيه .

ويقال : ما كان كمالاً ، إذا كان بالقوة فهو إذا صار بالفعل أكمل

ص ٣٥٥ وأكمل ، فكيف تكون القدرة على/الفعل والعقل للأشياء الخسيسة كمالا ؟ ولا يكون خروج القوة إلى الفعل ، ونفس فعلها وعقلها كمالا ؟

ولكن يقال : ما كان يمتنع وجوده أزليا ، ولا يمكن أن يوجد إلا حادثا ، ليس الكمال إلا فى إحداثه ، لا فى فعله فى الأزل ، وإذا قُدِّر أن علمه موجود[1] لا يمكن تحققه إلا بعد وجوده ، كان أن يعلم موجوداً بعد وجوده ، أكمل من أن لا يعلم موجودًا ، وإن علم أنه سيوجد .

وأما قول أبي البركات : « ما كمل بفعله وعقله ، بل فعل وعقل بكماله » فهو صحيح ، إذا أريد بالكمال ما هو أزلى للذات ، لا يمكن تجدد شيء من أفراده ، كما لا يتجدد نوعه .

وأما إذا أريد بالكمال ما يتضمن جميع ما يمكن وجوده من الكمال على الوجه الذى يمكن .

فيقال : كماله بنفسه وذاته ، ونفسه تتضمن ما يقوم به من صفاته وأفعاله ، فلم يكمل بشيء مباين له . وما كان داخلا فى مسمَّى اسمه فليس هو مباينا له ، ولا يُطلق القول عليه بأنه مغاير له .

وحينئذ فكماله بذلك مثل كماله بذاته وصفاته اللازمة ، وما كان حدوثه حيث تقتضى الحكمة حدوثه على الوجه الممكن ، فهو كمال فى ذلك الوقت ، لا كمال فى غيره ، وذلك إنما حصل بنفسه ولها ، لم يحصل بغيره ولا لغيره .

وعلى هذا فإذا قيل : لو عقل لكمل به .

(١) فى الأصل : موجوداً ، وهو خطأ .

يقال : إن أردت بقولك : كمل به ، أن ذلك بغير[1] أعطاه الكمال ، فذلك باطل . وإن أردت أنه لولا ذلك الغير لما وجد العلم به ، فيُقال : نعم .

وهذا لا يضر لوجوه .

أحدها : أنه هو الذى أوجد ذلك الغير ، وبقدرته ومشيئته وجد هو ولوازمه ، فلم يكن ما حصل له حاصلاً إلا به وحده .

الثانى : أنه لو قُدِّر موجودًا بغيره ، لكان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه .

الثالث : إذا كان العلم بالغير مشروطا بالغير ، ولولا الغير لما حصل ، والغير حاصل على التقديرين : عَلِمَ أو لم يَعْلَمْ ، فوجود الغير — مع فَوْت الكمال الذى يمكن معه — هو النقص ، إذ النقص هو فَوْت ما يمكن وجوده ، لا ما لا يمكن ، والعلم صفة كمال ، والعلم بكل شىء ممكن ، فوجود هذا كمال ، وعدمه نقص .

عود لكلام ابن ملكا فى «المعتبر» وتعليق ابن تيمية عليه

قال أبو البركات[2] : «فأما القول بإيجاب الغيرية فيه ، بإدراك الأغيار ، والكثرة بكثرة المدركات — فجوابه المحقق : أنه لا يتكثّر بذلك تكثّرا فى ذاته ، بل فى إضافاته ومناسباته ، وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته ، ولا الوحدة التى أوجبت له وجوب[3] وجوده/بذاته . ص ٣٥٦ ومبدئيته الأولى التى بها عرفناه ، وبحسبها أوجبنا له ما أوجبنا ، وسلبنا عنه

(١) فى الأصل : لغير . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

(٢) بعد كلامه السابق فى «المعتبر فى الحكمة» بأكثر من نصف صفحة ٧٦/٣ — ٧٧ .

(٣) المعتبر : فى وجوب . .

ما سلبنا ، هى وحدة مدركاته ونسبته[١] وإضافاته ، بل إنما هى وحدة حقيقته وذاته وهويته . ولا تعتقدن أن الوحدة المقولة فى صفات واجب الوجود بذاته ، قيلت على طريق التنزيه ، بل لزمت بالبرهان عن مبدئيته الأولى[٢] ، ووجوب وجوده بذاته ، والذى لزم عن ذلك لم يلزم إلا فى حقيقته وذاته ، لا فى مدركاته ومضافاته[٣] ، فأما أن[٤] يتغير بإدراك المتغيرات ، فذلك أمر إضافى ، لا معنى فى نفس الذات ، وذلك مما لم تبطله الحجة ، ولم يمنعه برهان[٥] ، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وجه له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أَوْلى » .

قلت : أرسطو إنما اعتمد على نفى التغير إذا علم شيئا بعد شىء ، فأما كثرة المعلومات مع قدم العلم فلم يتعرض له ، وكأنه عنده غير ممكن .

قال أبو البركات[٦] : « فأما الذى قيل فى[٧] منع التغير مطلقا ، حتى يمنع التغير فى المعارف والعلوم ، فهو غير لازم فى التغير مطلقا ، بل هو غير لازم ألبتة ، وإن لزم كان لزومه فى بعض تغيرات الأجسام ، مثل الحرارة والبرودة ، فى[٨] بعض الأوقات ، لا فى كل حال ووقت ، ولا يلزم مثل ذلك فى النفوس التى تخصها المعرفة والعلم دون الأجسام ، فإنه يقول : إن

(١) المعتبر ٧٧/٣ : ونسبه .
(٢) المعتبر : مبدئية الأول .
(٣) المعتبر : وإضافاته (وفى نسخة : ومضافاته) .
(٤) المعتبر : أنه .
(٥) المعتبر : يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان .
(٦) بعد كلامه السابق فى « المعتبر » بسبعة أسطر ٧٧/٣ .
(٧) المعتبر : فأما الذى قد قاله قبل هذا فى . . .
(٨) المعتبر : وفى .

كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل[١] ذلك المتغير حركة مكانية » .

قال أبو البركات[٢] : « وهذا محال ، فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم ، من غير أن تتحرك فى المكان على رأيه ، فإنه لا يعتقد فيها أنها تكون[٣] فى مكان ألبتة ، فكيف أن تتحرك فيه ؟ وإنما ذلك للأجسام[٤] فى بعض الذوات[٥] والأحوال ، كالتسخن والتبرد ، ولا يلزم فيها[٦] أبدا ، [فإن الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ، ويبرد ولا يهبط ، بل ولا يتحرك من مكانه ،][٧] وإنما ذلك مما[٨] يصعد بالبخار من الماء ، ويدخن[٩] من الأرض من الأجزاء التى هى كالهباء ، دون غيرها من الأحجار الكبار الصلبة ، التى تُحمَّى حتى تصير بحيث تحرق وهى فى مكانها لا تتحرك .

والماء يسخن سخونة كثيرة وهو فى مكانه لا يتبخر[١٠] ، وإنما تتبخر منه بعض الأجزاء ، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها ، كما قال : إن جميع هذه هى حركات توجد بأَخَرةٍ بعد الحركة المكانية .

---

(١) المعتبر : قبله .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٣/٧٧ – ٧٩ .

(٣) المعتبر : أنها مما تكون (وفى نسخة : أنها مما لا تكون)

(٤) فى الأصل : الأجسام . والتصويب من « المعتبر » .

(٥) المعتبر : التغيرات .

(٦) المعتبر : فيهما .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « المعتبر » .

(٨) المعتبر : فيما .

(٩) المعتبر : ويتدخن .

(١٠) فى الأصل : وإنما تسخن سخونة كثيرة وهى فى مكانها لا تتبخر . والمثبت من « المعتبر » ٣/٧٨ إلا أن فيه : بسخونة .

وفيما عدا ذلك فقد يسوَدُّ الجسم ويبيضُّ ، وهو فى مكانه لم يتحرك ، ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها ، فما لزم هذا فى كل جسم ، بل فى بعض الأجسام ، ولا فى كل حال ووقت ، بل فى بعض الأحوال والأوقات ، ولا كان ذلك على طريق التقدم/كما قال ، بل على طريق التبع .

ص ٣٥٧

ولو لزم فى التغيرات الجسمانية لما لزم فى التغيرات النفسانية ، ولو لزم فى التغيرات النفسانية [أيضا][1] ، لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات فى المعارف والعلوم ، والعزائم والإرادات .

فالحكم الجزئى لا يلزم كليا ، ولا يتعدى من البعض إلى البعض ، وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة .

وهو قدَّم[2] هذا على كلامه فى العلم ، حتى يجرى عليه الحكم فى المعرفة والعلم ، فاعتبر بهذا . فإن استقصى لهذا القول البحث[3] أمكن أن يرجع إلى أصل ، ويصح على وجه ، لكنه مع ذلك لا ينتصر به القول ، الذى أبطلوا به معرفة الله[4] وعلمه بالحوادث .

فأما الأصل الذى يُرجع[5] إليه باستقصاء النظر فى التأويل له ، فهو أن يُقال : إن الشيء إذا تسخَّن بعد برده ، أو تبرَّد بعد سخونة ، وتبيَّض

(١) أيضا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .
(٢) المعتبر : وهو فقد قدم .
(٣) فى الأصل : فإن انتقض من هذا القول البحث . والمثبت من « المعتبر » .
(٤) المعتبر : الله تعالى .
(٥) المعتبر : ترجع .

بعد سواد ، وتسوَّد بعد بياض ، بسبب[١] يقرب منه بَعْدَ بُعْدٍ يؤثر فيه ، ذلك إما بحركته إلى السبب ، وإما بحركة السبب إليه ، فإن الماء يسخن بعد ما كان بارداً بحرارة النار مثلاً التى يقرب منها ، إما بحركة النار إليه ، أو بحركته هو إليها .

كذلك المُبَيَّضُ بعد اسوداده[٢] ، يتحرك إلى المسوِّد ، أو يتحرك المسوِّد إليه ، فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات ، وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة ، على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية المحدودتين ، فهكذا يصح أن يُقال : تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات والتغيرات ، فيصح ذلك فى الأجسام الداخلة تحت الكون والفساد ، بالتغيرات المحدودة فى التكيفيات[٣] المبصَرة والملموسة ، والأشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها ، فأما فى النفوس والعقول ، وفى الله تعالى ، فلا يلزم شىء من ذلك بهذا البيان » .

قال[٤] : « وأعجب من هذا قوله بأنه يتعب ، حيث قال : وإذا كان هذا هكذا لا محالة إنه يلزمه[٥] الكلال والتعب من اتصال المعقولات ، وهو القائل فى [كتاب] « السماء »[٦] إنها لا تتعب بدوام حركتها

(١) المعتبر : إن الشىء إنما يسخن بعد برد ، ويبرد بعد سخونة ، ويبيض بعد سواد ، ويسود بعد بياض لسبب . . .

(٢) المعتبر : وكذلك المبيض فى اسوداده .

(٣) المعتبر ٧٩/٣ : فى الكيفيات .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٧٩/٣ – ٨٠ .

(٥) المعتبر : فلا محالة أنه يلزم .

(٦) فى الأصل : فى السماء . والمثبت من « المعتبر » . ولأرسطو كتاب « السماء » وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى مع كتاب « الآثار العلوية » تحت عنوان « فى السماء والآثار العلوية » (ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١) .

المتصلة ، لأن[1] طبعها لا يخالف إرادتها ، فجعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للإرادة ، وها هنا كثرة الأفعال واتصالها ، وكثرة الخروج[2] من القوة إلى الفعل .

والقوة قوتان : إستعداد ، وقدرة . والاستعداد إذا كمل بالخروج إلى الفعل صار قدرة ، ثم عن القدرة تصدر الأفعال ، والتي بمعنى الاستعداد نقص يفتقر إلى كمال[3] ، والأخرى كمال تصدر عنه الأفعال . فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة القارّة على حد لا ينقص ولا يزيد ، وليست بمعنى الاستعداد الذى يخرج إلى الكمال . ص ٣٥٨

ولو كانت من هذا القبيل[4] لما جاز أن يحكم عليها بالتعب والكلال ، بل باللذة والكمال ، فإن ما بالقوة يشتاق إلى كماله الذى بالفعل ، ومن قِبَلِه[5] تكون اللذة والسعادة .

والكلال والتعب إنما يعرضان لنا لا من جهة اتصال أفعالنا ، ولا من جهة ازدحامها ، بل من جهة تحريك أعضائنا وأرواحنا بتقلبنا وتفكرنا ، حركةً تخالف مقتضى الطبيعة التى فى جواهرنا[6] ، كما نفاه عن السماء .

وليس ذلك[7] من جهة الخلاف ، فإن القوى المتقاومة قد تتقاوم مدة

---

(١) المعتبر : قال : لأن .
(٢) المعتبر : والخروج .
(٣) المعتبر : الكمال .
(٤) المعتبر : القبيل أيضا .
(٥) المعتبر : ومن قبيله .
(٦) المعتبر : فى جواهرها .
(٧) المعتبر : وليس كذلك .

فلا يعرض لها تعب ، كما لو فرضت مغناطيس علّق حديدًا زمانا ، [فإنه][1] لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة ، ولا يبطل ذلك التعلق ما لم يتجدد أمر من خارج ، بل لأن الحركة تحل جوهر الروح منا ، أعنى من أعضائنا ، لتركيبها من لطيف وكثيف .

واللطيف عرضة للانحلال ، والحركة تسبب ذلك له ، فإذا انحلت الروح التى بها تعلق القوة المحركة ، ضعفت القوة المحركة فينا ، وعجزت فيها تعبا وكلالاً[2] .

وذلك إنما ارتفع عن السماء لارتفاع التركيب والانحلال ، لا لأن الطبيعة لا تضاد الإرادة فيها أو تضادها ، فإن ذلك هو سبب بعيد للتعب والكلال ، والقريب هو ما ذكرناه . فإذا ارتفع عن السماء لذلك ، فَلِمَ[3] بالحرى أن يرتفع عن سماء السماء ، وبسيط البسائط الوحدانى الذات ؟

قال[4] : « فأما قوله : فان لا[5] يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها – فهو أشبه ما قاله من الحجج ، وأقربها إلى التروج[6] والقبول قبل التأمل ، وإنما ذلك يكون بالقياس إلينا على ضيق وسعنا وزماننا ، فيصح أن [يُقال : إن][7] اشتغالنا بإبصار الأفضل أَوْلى منه بالأخسّ ، فأما إذا

(١) فإنه : زيادة من « المعتبر » .

(٢) المعتبر : فينا وعجزت . فسمينا ذلك تعبا وكلالا .

(٣) المعتبر ٨٠/٣ : فكم .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ٨٠/٣ .

(٥) فى الأصل : فلا . والمثبت من « المعتبر » .

(٦) المعتبر : التروح .

(٧) عبارة « يقال إن » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

كان الوسع بحيث لا يشغل فيه إدراك الأخس ، ولا يعوق[1] عن إدراك الأفضل ، فلا .

ثم هذا الخسيس[2] إنما هو خسيس بالقياس إلينا أيضا وفى أشياء مباينة لطباعنا ، منافرة لحواسنا ، لا على الإطلاق .

وبالقياس إلى كل خسّاس[3] ، فإن طعم العَذَرة فى فم الخنزير ، كطعم العسل فى فم الإنسان ، وإذا نظرت إلى الكل لم[4] تجد فيه خسيسا تعزُّ[5] معرفته أو يضرّ علمه ، أو يكون لا إدراكه أَوْلى من إدراكه ، لا فى الروحانيات ولا فى الجسمانيات ، لا فى السماويات ولا فى الأرضيات ، كيف[6] وما فى الأرض وتحت السماء ليس غير الاستقصات الكائنة[7] ، وما يتولد عنها بامتزاجها ! وليس فى الممتزج منها سواها/ إلا قوىً سماوية[8] ، وما منها ما يضر إدراكه أو تعزّ[9] معرفته ، اللهم إلا لشخص ينافيه ويضاده لا على الإطلاق ، ومن علا عن المضادة والمباينة ، فلا يكون ذلك بالقياس إليه مكروها . ص ٣٥٩

فالله تعالى وملائكته أجل من أن ينالهم الأذى بضدٍ أو مباين ، من

---

(١) فى الأصل : ولا نعرق ، وهو تحريف . والمثبت من « المعتبر » .
(٢) المعتبر : الأخس .
(٣) المعتبر : حساس .
(٤) فى الأصل : فلم . والمثبت من « المعتبر » .
(٥) فى الأصل : يغير . والمثبت من « المعتبر » .
(٦) المعتبر : وكيف .
(٧) المعتبر : الاسطقسات الكيانية .
(٨) المعتبر : سمائية .
(٩) فى الأصل : أو تعسر . والمثبت من « المعتبر » .

لون[١] أو طعم أو رائحة ، فكيف[٢] وما فى الوجود إلا ما صدر عنه تعالى ، وممّا عنه[٣] ، وهو عنه بالحقيقة ؟ فما لا يأنف منه أن[٤] يخلقه ويوجده ، لا يأنف منه أن يدركه ، وما لم يَعُرّه[٥] فى أن فعله لا يعرّه فى أن علمه ، ولا له كيفية تناسبه[٦] ، من لون أو طعم أو رائحة فيؤثرها ، وأخرى تباينه[٧] فيكرهها[٨] فلم ننتفع الآن بالقضية المشنّعة ، أعنى القائلة : فأن لا[٩] يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها .

ثم الإبصار[١٠] ، إن كان عن عجز وضيق وسع ، فليس بأفضل من الإبصار ، وإن كان من نوع الالتفات والتقزز ، فذلك من المناف[١١] والمؤذى ، وقد قلنا فيه » .

قال :[١٢] وأما قوله : فكمال ذلك العقل ، إذ كان أفضل الكمالات ، يجب أن يكون بذاته ، فإنها أفضل الموجودات وأكملها ، وأشرف المعقولات – فقول صادق صحيح ، على الوجه الذى قلناه ، لا على الوجه

(١) المعتبر : فى لون .
(٢) المعتبر : وكيف .
(٣) المعتبر : وعن ما عنه .
(٤) فى الأصل : أو ، وهو تحريف .
(٥) فى الأصل : يضره . والمثبت من « المعتبر » .
(٦) المعتبر : مناسبة .
(٧) المعتبر : مباينة .
(٨) المعتبر : فيكرهها مثلنا .
(٩) فى الأصل : فلا يبصر . والمثبت من « المعتبر » .
(١٠) المعتبر : ثم إن الإبصار .
(١١) المعتبر : فذلك فى المباين .
(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٨٠ – ٨١ .

الذى يقصده من أن كماله بفعله الذى هو بعقل ذاته ، إذ قد سلم أن ذاته فى غاية الكمال والشرف والجلال ، فليس كمالها بفعل من الأفعال : لا بعقل ذاتها ، ولا بعقل غيرها ، بل تعقلها لذاتها فعل شريف كامل ، صدر عن شرف الذات وكمالها ، فكان كمال الفعل لكمال الذات ، لا كمال الذات لكمال الفعل ، وقد سبق هذا » .

قال[1] : « وأما قوله : وهذا يوجد هكذا دائما ، من دون تعرف أو حس أو رأى أو تفكر – فهذا ظاهر جدًا ، فإن الإدراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم ، من العاقل التام القديم الدائم ، تام قديم دائم لا محالة .

وقوله : فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئا واحدًا[دائما][2] ، وإما أن يكون[3] علمه بما يعلمه واحدًا بعد آخر – فجوابه [أنه][4] يعقل ذاته ويعقل غيره ، فيعقل[5] الدائمات دائما ، ويعقل المتجددات عقلاً قديما دائما ، من حيث قدمها النوعى والمادى ، والذى من جهة العلل الفاعلية والغائية ، فتعقلها فى تغيرها ، على وفق تغيرها .

ص ٣٦٠ ولا يكون ذلك التغير فيه ، بل فيها ، وهو يعقلها/كلها على ما هى عليه ، كما نعقل نحن بعضها فنعلم عينها وأنها ستكون ، ومساوقتها[6] وأنها

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٨١/٣ – ٨٢ .

(٢) دائما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(٣) المعتبر : أو يكون .

(٤) أنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(٥) فى الأصل : فيفعل . والمثبت من « المعتبر » .

(٦) المعتبر : وشهادتها .

كائنة ، ومعدومها بعد كونه ، وأنه كان لا يضيق [١] وسعه عن ذلك ، ولا يتغير به ، ولا ينتقص ، ولا يكمل [٢] ، بل هو له كما يشاء ، وعلى وفق قدرته وإرادته فى خلقه ، لا يمتنع ذلك بحجة ، لا من جهة التعجيز ، لأنه مردود بدليل الخلق .

فقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم ، إذ هو خالق الكل ، والخلق أكبر فى القدرة من العلم .

وإذا لم يصح التعجيز فى الخلق ، فهو بأن لا يصح فى العلم أَوْلى وأحرى [٣] . وكيف وأكثرهم يقولون : إن علم الله [٤] هو قدرته ، وقدرته وسعت كل شىء خلقاً ، فلا عجب أن يسع كل شىء علما ؟ ولا بدليل التنزيه ، فإنه لا تعرّه [٥] ولا تضره معرفته بشىء من خلقه ، ولا ضد له فيه ولا مباين ، وليس به كماله ، بل هو بكماله على ما قيل .

هذا ، مع أن فى الجواب مساعدة ما ، وإلا فلو فرضنا أن له به كمالاً على ما قيل ، لم يكن له فى ذلك نقص ، لأن الكل منه وعنه ، وكماله بما منه وعنه ، فهو كماله بذاته فى الحقيقة .

والقول بأنه لولا أشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال ، إنما كان يكون له وجه ، لو كانت تلك الأمور ليست منه وعنه ، فأما وهى منه فلا يضر ، لأنه كأنه قال : لولاه — أعنى لولا ذاته — لم يكن بحال كذا ، لأن

---

(١) فى الأصل : لا يصنع . والمثبت من « المعتبر » .

(٢) فى الأصل : فلا يكمل . والمثبت من « المعتبر » .

(٣) المعتبر : أحرى وأولى .

(٤) المعتبر : الله تعالى .

(٥) فى الأصل : لا تغيره . والمثبت من المعتبر .

الرفع فى الفرض إنما يقع من جهة العلة الأولى ، التى لا يرتفع المعلول إلا بارتفاعها » .

قلت : فهذا من كلام أبى البركات على قول أرسطو ، وهو أقرب إلى تحرير النقل وجودة البحث فى هذا الباب من ابن رشد ، وابن رشد أقرب إلى جودة القول فى ذلك من ابن سينا ، مع غلوه فى تعظيم أرسطو وشيعته .

فهرس موضوعات الجزء التاسع

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
الوجه الرابع	٢٤٦
الوجه الخامس	٢٤٦ – ٢٤٧
كلام الآمدى فى « دقائق الحقائق »	٢٤٧ – ٢٤٨
تعليق ابن تيمية	٢٤٨ – ٢٤٩
كلام الآمدى فى « أبكار الأفكار »	٢٤٩ – ٢٥٠
الجواب عن حجتهم من وجوه	٢٥٠ – ٢٥١
الوجه الأول	٢٥٠
الوجه الثانى	٢٥٠ – ٢٥١
الوجه الثالث	٢٥١
الوجه الرابع	٢٥١
فصل	٢٥٢
كلام ابن سينا فى « الإشارات »	
وتعليق ابن تيمية عليه	٢٥٤ – ٢٥٨
كلام الرازى فى « شرح الإشارات »	٢٥٨ – ٢٦٠
تعليق ابن تيمية	٢٦٠ – ٢٧٢
كلام ثابت بن قرة فى « تلخيص ما بعد الطبيعة »	
وتعليق ابن تيمية عليه	٢٧٢ – ٢٨٦
كلام آخر لثابت بن قرة.	٢٨٦
الرد عليه من وجوه.	٢٨٦ – ٢٩٠
الوجه الأول	٢٨٧ – ٢٨٨
الوجه الثانى	٢٨٨

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



تم بحمد الله الجزء التاسع من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية ، ويتلوه إن شاء الله الجزء العاشر وأوله : « فصل : قال أبو البركات بعد أن فرغ من حكاية ... إلخ » .

رقم الإيداع ٩٥٦٩ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N :977 _ 256 – 025 – 9

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

المكتب : ٤ ش ترعة الزمر – المهندسين – جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ – فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء – ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة










Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

